MANUAL DE PATROLOGÍA

Hubertus R. Drobner

2ª edición revisada y ampliada

con una nueva parte dedicada a las literaturas del Oriente cristiano

BIBLIOTECA HERDER

HUBERTUS R. DROBNER

MANUAL DE PATROLOGÍA

Traducción
VÍCTOR ABELARDO MARTÍNEZ DE LAPERA

Herder

Versión castellana de VÍCTOR ABELARDO MARTÍNEZ DE LAPERA de la obra de
HUBERTUS R. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*,
Verlag Herder, Friburgo de Brisgovia 1994

Diseño de la cubierta: CLAUDIO BADO y MÓNICA BAZÁN

Fotocomposición: Comptex, S.L.
Imprenta: TESYS
Depósito legal: B - 11.554-1999
Printed in Spain

ISBN: 84-254-2022-9 **Herder** Código catálogo: RET2022

Provenza, 388. 08025 Barcelona - Teléfono 93 476 26 26 - Fax 93 207 34 48
E-mail: editorialherder@herder-sa.com - http: // www.herder-sa.com

PRÓLOGO

Un manual debe presentar de forma gráfica el saber básico de la especialidad. Además facilitará mediante una atinada selección de las fuentes y de los datos literarios más importantes el posterior estudio continuo más profundo. De ese modo, ha de servir, finalmente, como libro de estudio y como primera obra de referencia para el especialista. Estos objetivos determinan la selección del material, el contenido, la estructura y la forma del presente *Manual de Patrología*: ofrece los más importantes autores y obras de la historia de la literatura del cristianismo primitivo situándolos en su entorno político, social, eclesiástico y cultural con bibliografías selectas, subdivididas en bibliografías (B), ediciones (E), traducciones (T), instrumentos de trabajo (I) y literatura (L). Para facilitar el trabajo, a la pluralidad de los títulos siguen, además, en las fuentes otras subdivisiones según las obras concretas; en la literatura, según artículos de los léxicos, manuales, comentarios, colecciones, estudios de conjunto y específicos, así como temas especiales.* Los mapas de las guardas y las tablas pretenden ofrecer una panorámica gráfica.

* Dos observaciones sobre la bibliografía que aparece a lo largo de la obra:

1.ª Las mayúsculas B, E, T, L, I que aparecen en el margen izquierdo de la bibliografía de cada sección encabezando un párrafo tienen el significado indicado en el primer párrafo del Prólogo.

2.ª Muchas veces, después de la cita de una obra aparece entre [ ] una información. Para obviar algunas dificultades, como la de que en español texto y traducción comienzan por T, hemos transcrito esa información tal como aparece en el original alemán.

Para entender el significado de la respectiva información hay que tener presente:

a) que se rige por las siglas que aparecen en el epígrafe. *C*) Otros (p. 54);

b) que en esa información aparecen letras mayúsculas y minúsculas. Las primeras indican nombres. Suelen ser: T = texto; Ü = traducción; K = comentario. Las minúsculas significan adjetivos gentilicios y se anteponen al nombre al que afectan. Imaginemos el caso siguiente: [gTdÜK]. Significa que la obra contiene el Texto griego y Traducción y Comentario en alemán.

En alguna ocasión aparece [f P 1950] (u otro año). Significa que la obra se publicó en francés, en París, en el año... *(Nota del Traductor.)*

Mi agradecimiento más sincero a cuantos han acompañado y promovido el nacimiento de esta obra, por el variado apoyo prestado: al Gran Canciller de la facultad de teología de Paderborn, arzobispo Dr. Johannes Joachim Degenhardt, por haberme concedido dos semestres para dedicarme por completo al estudio; a la señora Ingrid Wolf por el variado y enorme trabajo de secretariado; a Joachim Suppelt por la asistencia en la cátedra y por la primera recogida básica de materiales; a Jürgen Drüker y a Franz Schäffer por la ayuda científica. También merecen mi agradecimiento los funcionarios de la Biblioteca Académica de Paderborn, así como los de las bibliotecas romanas, en especial los del *Institutum Patristicum «Augustinianum»* y de la Pontificia Universidad Gregoriana por su ayuda, siempre amistosa, en la recogida y revisión de los datos bibliográficos.

HUBERTUS R. DROBNER
Paderborn, festividad de san Atanasio,
doctor de la Iglesia

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE
LA LITERATURA DEL TIEMPO DE PERSECUCIÓN (MEDIADOS DEL S. II A COMIENZOS DEL S. IV)

TERCERA PARTE
LA LITERATURA DE LA FLORECIENTE IGLESIA IMPERIAL
(DESDE COMIENZOS DEL S. IV HASTA EL AÑO 430)

CUARTA PARTE

LA LITERATURA DESDE FINALES DE LA EDAD ANTIGUA HASTA EL MEDIOEVO TEMPRANO (DESDE EL 430 HASTA MEDIADOS DEL SIGLO VIII)

INTRODUCCIÓN

LA ESPECIALIDAD «PATROLOGÍA»

El término «patrología» se compone de dos palabras griegas: πατήρ = padre, y λόγος = doctrina. Por consiguiente, traducida al pie de la letra, «patrología» significa la doctrina de los Padres (de la Iglesia).

I. EL CONCEPTO DE «PADRE»

En el título honorífico cristiano de «Padre» confluye toda una plétora de ideas pertenecientes al acervo humano común, al Antiguo Testamento y al mundo grecorromano: el padre como procreador de la vida y como cabeza de familia al que compete la preocupación por ella y su dirección autorizada; como guardián y transmisor de la experiencia y de la tradición y, con ello, como auténtico maestro; sobre todo de la fe. El *pater familias* romano era el sacerdote del culto doméstico. En la concepción veterotestamentaria, los padres son los representantes de Dios en la familia; los patriarcas son los depositarios de la promesa y los garantes de la gracia de la alianza con Dios (cf. Eclo 44-50; Lc 1,55). Por eso hay que honrarlos y obedecerlos.

Este concepto natural de padre se extendió a «los Padres» (los antepasados), así como al «padre intelectual» y «espiritual» (al maestro, al director de una escuela filosófica, al rabino). Los apóstoles de Cristo (cf. por ejemplo, 1Cor 4,14s) y los obispos de la Iglesia son, en este sentido figurado, los padres de los creyentes, puesto que engendran nueva vida en el bautismo, educan y enseñan al proclamar e interpretar la fe y, como dirigentes de la comunidad, son las autoridades que se desvelan por la «familia». De ahí que la Iglesia antigua, hasta el siglo IV, aplicara el título de padre exclusivamente a los obispos. A partir del siglo V, lo confirió también a sacerdotes (por ejemplo, a Jerónimo) y a diáconos (por ejemplo, a Efrén Siro). Hasta hoy, muchas lenguas llaman «padre» al sacerdote *(Pater, father, père, vater)*.

II. PADRE DE LA IGLESIA — DOCTOR DE LA IGLESIA — ESCRITOR ECLESIÁSTICO

El concepto «Padre de la Iglesia» subraya un aspecto de la compleja concepción de padre. Presenta al obispo como auténtico transmisor y garante de la fe verdadera que, en la sucesión ininterrumpida de los apóstoles y en la comunión con la Iglesia, conserva la continuidad y unidad de la fe. Él es el maestro fiable de la fe al que se puede recurrir en caso de duda. Como es natural, esta autoridad no hace que el Padre de la Iglesia concreto sea infalible en todo instante. Él debe atenerse a la Sagrada Escritura y a la *regula fidei* de la Iglesia universal. Y cuando sintoniza plenamente con ellas es testigo auténtico de la fe y de la doctrina de la Iglesia. Por eso, a partir del siglo IV, los obispos que se habían significado de manera especial en la transmisión, explicación y defensa de la fe —comenzando por los obispos del concilio de Nicea (325)— recibieron el título de «Padres de la Iglesia» o de «Santos Padres». Basilio el Grande adjuntó por primera vez, en el sentido de «prueba patrística» *(argumentatio patristica)*, a su obra *De spiritu sancto* (374/375) una lista de Padres de la Iglesia en apoyo de su opinión doctrinal [capítulo 29]. Agustín utilizó el argumento patrístico a partir del año 412, sobre todo en la controversia con el pelagianismo. Y, durante el concilio de Éfeso (431), Cirilo de Alejandría, para demostrar su propia ortodoxia, mandó leer públicamente extractos de obras de Padres. El concilio aceptó oficialmente esos extractos y los recogió en sus actas.[1] Por último, Vicente de Lérins acuñó en su *Commonitorium* (434) el término clásico de *magistri probabiles*, y desarrolló la teoría del argumento patrístico [capítulo 41].

Debido a su singular importancia como testigos privilegiados de la tradición viva de la Iglesia, se define tradicionalmente a los Padres de la Iglesia según cuatro criterios:

1. *Doctrina orthodoxa*: toda su teología debe estar en comunión doctrinal con la Iglesia. Pero eso no significa inerrancia absoluta en todos los pormenores.

2. *Sanctitas vitae*: santidad en el sentido de la Iglesia antigua, en la que la veneración de los santos no se basaba en una canonización expresa, sino en el reconocimiento y veneración de la vida ejemplar por el pueblo fiel.

3. *Approbatio ecclesiae*: el reconocimiento, no necesariamente expreso, de la persona y de su doctrina por la Iglesia.

---

1. Cf. B. Studer, «Argumentation, patristic»: EECh I 72; B. Studer, *Storia della Teologia*, I: Epoca patristica, Casale Monferrato 1993, 457-461.

4. *Antiquitas*: deben pertenecer al período de la antigüedad eclesiástica.

El papa Bonifacio VIII confirió en 1295, por primera vez, a Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno —Padres de la Iglesia latinos— el título honorífico de «Doctor de la Iglesia». El papa Pío V, en su breviario del año 1568, elevó al mismo rango a los Padres griegos Atanasio, Basilio el Grande, Gregorio de Nacianzo y Juan Crisóstomo. Se les venera desde entonces como los «cuatro grandes doctores de la Iglesia de Occidente y de Oriente». Y, como tales, han sido tema de muchas representaciones artísticas. El concepto de Doctor de la Iglesia concuerda con el de Padre de la Iglesia, sin estar restringido a la Antigüedad. Suple al cuarto criterio la descollante prestación científica *(eminens doctrina)*. La elevación expresa de Padres de la Iglesia a Doctores de la Iglesia quiere destacar y honrar su extraordinaria importancia como transmisores sobresalientes de la fe y de la doctrina de la Iglesia. Se concedió tal título en 1722 a Isidoro de Sevilla, en 1729 a Pedro Crisólogo, en 1754 a León Magno, en 1851 a Hilario de Poitiers, en 1882 a Cirilo de Alejandría y a Cirilo de Jerusalén, en 1890 a Juan de Damasco, en 1920 a Efrén Siro.

A los escritores cristianos antiguos que no cumplen uno o varios de los tres primeros criterios, pero que pertenecen a la Iglesia católica, se les denomina «escritores eclesiásticos». Los restantes escritos antiguos cristianos y también no eclesiásticos (por ejemplo, apócrifos, obras heréticas, etc.) constituyen el amplio campo de la literatura del «cristianismo temprano» o del «cristianismo antiguo».

Ha sido en la época moderna cuando se ha restringido el término «Padre» a la Antigüedad. Todavía Jean Mabillon (1632-1707) consideró a Bernardo de Claraval († 1153) como el último de los Padres. Y Jacques-Paul Migne (1800-1875) concluyó su monumental colección de la *Patrologia Graeca* con Genadio II de Constantinopla († después de 1472), incluye por tanto toda la literatura bizantina; y cierra la *Patrologia Latina* con el papa Inocencio III († 1216). Hoy se acepta la restricción a la Antigüedad, pero no está exenta de controversia su delimitación cronológica. Los manuales tradicionales —y también éste— cierran para Occidente con Isidoro de Sevilla († 636) y para Oriente con Juan de Damasco († h. 750). Pero son cada día más numerosas las voces que, esgrimiendo razones de peso, abogan por poner el límite de la época de los Padres a mediados o a finales del siglo v. Con todo, esas voces no han logrado imponerse aún. (Para la periodización de la patrística, cf. las introducciones de las partes 2 a 4.)

III. PATROLOGÍA — PATRÍSTICA — HISTORIA DE LA LITERATURA

En el curso de la historia de la especialidad se han consolidado —también en la delimitación confesional entre católicos y protestantes— tres designaciones y definiciones distintas:

1. *Patrística* designa desde el siglo XVII la *theologia patristica*, en especial la dogmática de los Padres, en contraposición a la *theologia biblica, scholastica*, etc.

2. Utilizó por primera vez el término *Patrología* el teólogo protestante Johannes Gerhard († 1637) como título de su obra póstuma *Patrologia sive de primitivae Ecclesiae Christianae Doctorum vita ac lucubrationibus* (Patrología o vida y obras de los doctores de la Iglesia cristiana primitiva [Jena 1653]) en el sentido de estudios históricos y literarios de los Padres.

3. A finales de este siglo, debido a la pujanza general de las ciencias históricas y filológicas, ha estallado una discusión acalorada sobre la amplitud y objetivos de la patrología. Y se ha pensado que hay que concebirla y tratarla como parte de la literatura universal, como *literatura cristiana primitiva* o *cristiana antigua*, sin desconocer su carácter teológico en virtud de su temática. En cambio, una segunda definición de literatura cristiana distingue a ésta de la patrología y de la patrística como disciplina no teológica de la filología de los escritores cristianos antiguos.

En general, hoy se utilizan de modo más o menos indiferenciado los tres nombres para la especialidad. Por otra parte, no se acalla la discusión acerca de su definición precisa. No podemos entrar aquí a exponer en concreto los argumentos aducidos. Esta obra utiliza sólo los términos «patrística/patrístico» y «patrología»:

— *Patrística/patrístico* = el tiempo de los Padres/para el tiempo perteneciente a los escritos, al pensamiento, etc., de la literatura cristiana antigua.

— *Patrología* = la ciencia de la literatura cristiana antigua.

Pero con ello la patrología no se identifica con la literatura universal, sino que conserva conscientemente el concepto de padre en el nombre para dejar claro que se trata necesariamente de una especialidad teológica cuyo núcleo irrenunciable son los Padres de la Iglesia y sus escritos en el sentido eclesiástico. Pero como para comprenderlos y explicarlos en sentido amplio hay que añadir toda la literatura cristiana antigua y su entorno, la patrología moderna es la ciencia que tra-

ta toda la literatura cristiana antigua en todos sus aspectos y con todos los métodos adecuados.

L: artículos de léxico: H. Emonds, «Abt»: RAC 1 (1950) 45-55. — L. Wenger / A. Oepke, «Adoption»: RAC 1 (1950) 99-112. — G. Schrenk / G. Quell, πατήρ: ThWNT 5 (1954) 946-1016.— A. Hamman, «Father, Fathers of the Church»: EEEh I 320. — A. Hamman, «Patrology - Patristics»: EECh II 654-6.

Estudios: Istituto Patristico Augustinianum (ed.), *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, R 1977.— E. Bellini, *I Padri nella tradizione cristiana*, a cura di L. Saibene, Mi 1982.— E. Cavalcanti, «Quindici anni di studi patristici in Italia (orientamenti metodologici)»: A. Garzya (ed.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità*, Nápoles 1989, 189-222.— A. Quacquarelli (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, R 1989.

Instrucción: Congregación para la formación católica (para los seminarios y centros docentes), *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*, R 1989.— A. di Berardino, «Alcuni orientamenti negli studi patristici oggi»: *Seminarium* 42 (1990) 389-412.— H. R. Drobner, «La Patrología en la formación sacerdotal según la "Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia"»: *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, ed. L. F. Mateo-Seco y otros = CTUN 70 (1990) 861-873.— H. R. Drobner, «Die "Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung"»: ThGl 81 (1991) 190-201.— «Lo studio dei Padri della Chiesa oggi»: Sal. 53 (1991) 1-148, 219-272.— E. Dal Covolo, «I Padri della Chiesa maestri di formazione sacerdotale»: Sal. 55 (1993) 133-146.

PRIMERA PARTE

LA LITERATURA APOSTÓLICA Y POSTAPOSTÓLICA

INTRODUCCIÓN

NACIMIENTO DE LA LITERATURA CRISTIANA

I. TRADICIÓN ORAL Y FORMAS PRELITERARIAS

Entre la muerte y resurrección de Jesús hacia el año 30 y el nacimiento de la primera literatura cristiana transcurrieron veinte años. Jesús había proclamado su doctrina sólo de forma oral. Al principio, tampoco las primeras comunidades cristianas vieron razón alguna para fijar por escrito su enseñanza, pues vivían aún entre ellas los testigos oculares que habían conocido y escuchado personalmente a Jesús y que testimoniaban de modo auténtico su evangelio. Además, esperaban que el prometido retorno del Mesías y la implantación definitiva del reino de Dios tuvieran lugar en vida de la primera generación de discípulos (espera inmediata). Pero en ese tiempo se desarrollaron —como se configuran estructuras propias en todos los pueblos en la transmisión oral de historias, mitos y sabidurías— «formas preliterarias» que conocemos en la medida en que entraron en la literatura posterior. Ellas crecieron en el *humus* de los cuatro ámbitos vitales más importantes de las comunidades primeras, mixtas, compuestas de cristianos judíos y gentiles, de su cultura y entorno:

a) En la cotidianidad como exhortaciones e instrucciones para una vida cristiana (parénesis). Se encuadran en este ámbito los famosos catálogos de virtudes y vicios (Gál 5,19-23), las tablas domésticas (Col 3,18-4,2), así como la doctrina de los dos caminos —proveniente ya del judaísmo», tal como la contienen la *Carta de Bernabé* y la *Didaché* y que sitúa a los cristianos ante la opción de ir por el camino del bien o del mal, de la luz o de la oscuridad. La parénesis escrita tiene sus raíces y paralelos en la tradición sapiencial popular del judaísmo y en la filosofía popular helenística. Y su finalidad básica es recordar y repetir la parénesis oral.

b) En la liturgia como oraciones, cantos y aclamaciones tales como «Amén, Aleluya, Hosanna», el *Padre Nuestro* (Mt 6,9-13), el *Magnificat* (Lc 1,46-55) y el *Benedictus* (Lc 1,68-79).

c) En la catequesis para transmitir la fe dentro de la comunidad y para adoctrinar a los recién convertidos; en especial para preparar a la recepción del bautismo, como, por ejemplo, las primeras fórmulas breves del Credo (Hch 8,37) y la fórmula bautismal Mt 28,19.

d) En la predicación misionera como fórmulas kerigmáticas que resumen las homilías misionales (1Tes 1,9s) o delimitan de modo polémico y proclamador el monoteísmo cristiano frente al politeísmo (aclamaciones εἷς, 1Cor 8,6).

L: Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur.* Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, B — NY 1975, 9-57.

e) Constituye una categoría literaria específica la tradición oral de dichos y hechos de Jesús, recogida en buena medida, pero no de forma completa, en la redacción de los cuatro evangelios canónicos. Existen los llamados «Agrapha» (ἄγραφος = no escrito), dichos del Señor que se han conservado no en los evangelios canónicos, sino en otras fuentes, a veces muy posteriores: en los restantes escritos del Nuevo Testamento (por ejemplo, Hch 20,35: «Tened presentes las palabras del Señor Jesús, cuando dijo: Mucha mayor dicha es el dar que el recibir»), en los apócrifos neotestamentarios, en los escritos de los Padres de la Iglesia e incluso en obras islámicas. Especialmente fértiles al respecto son los papiros descubiertos entre los años 1897 y 1928 en Oxyrhynchos (doscientos kilómetros al sur de El Cairo) y el gnóstico *Evangelio de Tomás*, descubierto en 1945 en Nag Hammadi y que contiene una colección de 114 dichos del Señor (cf. capítulo 1. I. C).

Muchos «agrapha» nacieron como creaciones libres, tendenciosas, de ciertos grupos y sectas a fin de apoyar sus propias doctrinas especiales. Otros vieron la luz como ampliaciones y derivaciones de los evangelios canónicos. Y queda un pequeño número, considerado como auténtico y que es lícito colocar al lado de los evangelios canónicos. A decir verdad, no comunican nada que no sepamos por los evangelios canónicos, pero confirman los testimonios auténticos de la predicación de Jesús.

En los «agrapha» se pone de manifiesto con claridad singular lo que vale para toda la tradición oral del cristianismo: que ésta no termina cuando nace la literatura cristiana, sino que continúa paralela a ésta —sobre todo en la liturgia y en la catequesis— a lo largo de los siglos, de modo que hay que contar con que ella influyó de continuo en los escritos y en la teología de los Padres.

B: J. H. Charlesworth, «The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: a guide to publications, with excursuses on apocalypses» = ATLA.BS 17 (1987) 138-155.

E: A. Resch = TU 5/4 (1899); TU 30/3-4 (1906).— M. Asín y Palacios: PO 13/3 (1916) 327-431; 19/4 (1926) 529-624.— E. Klostermann = KIT 8 (³1929); 11 (²1911).— A. de Santos Otero = BAC 148 (⁹1996) 102-116.

T: O. Hofius: W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* I, Tb ⁵1987, 76-79.

L: *artículos de léxicos*: O. Hofius: TRE 2 (1978) 103-110.— M. G. Mara: EECh I 18.

Estudios (en parte con recopilaciones de textos): J. H. Ropes, *Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind*. Eine kritische Bearbeitung des von D. Alfred Resch gesammelten Materials = TU 14/2 (1896).— J. Jeremias (con colaboración de O. Hofius), *Unbekannte Jesusworte* = BFChTh 45/2 (³1963).— F. Bovon / H. Koester, *Genèse de l'écriture chrétienne*, Tu 1991.— J. K. Elliott, «Non-Canonical Sayings of Jesus in Patristic Works and in the New Testament Manuscript Tradicion»: R. Gryson (ed.), *Philologia sacra* (FS H. J. Frede / W. Thiele) = VL 24/2 (1993) 343-354.

II. LOS GÉNEROS LITERARIOS DE LA LITERATURA APOSTÓLICA

El escrito más antiguo de literatura cristiana que poseemos es la *Primera Carta a los tesalonicenses*, del apóstol Pablo, escrita en el año 51/51 en Corinto. Vienen luego las restantes cartas auténticas de Pablo a los gálatas, a los corintios, a los filipenses, a Filemón y a los romanos. Ellas permiten comprender bien cómo nació la literatura cristiana: no con la intención de componer una obra literaria, sino como respuesta a una necesidad práctica. La propagación creciente del cristianismo dificultaba de modo creciente el contacto personal; la forma escrita de la carta debía sustituirlo. Por tanto, la verdadera carta no pertenece en principio a la literatura. Eso no significa que esas cartas, en cuanto a su forma, tengan que ser no literarias. La cultura griega y romana había desarrollado antes de la llegada del cristianismo una cultura de la escritura de cartas con perfiles literarios fijos que eran respetados en la correspondencia culta, por no hablar de los formularios de la dirección, tratamiento, fórmulas de saludo, etc. (cf. Excurso 2). La verdadera carta documenta un cierto radio que va desde la carta privada a una persona concreta hasta la carta pública dirigida a toda la población. En ocasiones, el autor sabe o sospecha que su carta es conservada y considerada

como literatura, y la estiliza como corresponde. Estas diferencias se pueden constatar también en la cartas cristianas primitivas, algunas de las cuales están dirigidas a comunidades enteras; están pensadas para ser dadas a conocer públicamente en el culto y para ser remitidas a otras comunidades. Por eso tienen el carácter de escrito de exhortación y de predicación para todos los cristianos.

Unos veinte años más tarde, aproximadamente a partir del año 70, nació el segundo género de la literatura cristiana, los evangelios, debido a otra necesidad de comunicación, la de conservar para las generaciones venideras la auténtica doctrina de Cristo. Cuarenta años después de la muerte y resurrección de Cristo, los cristianos comprendieron que se habían equivocado al esperar que el retorno del Mesías sería inminente. Iban muriendo los testigos oculares, y los grupos concretos se remitían con frecuencia creciente a tradiciones orales divergentes. De ahí, la necesidad de fijar por escrito el verdadero evangelio. Diversos autores, en diferentes lugares y bajo presupuestos distintos, se lanzaron a esa tarea. Así nació hacia el año 70, en una comunidad helenista, el evangelio de Marcos. Era el primero en ver la luz. Hacia el año 80 apareció el evangelio de Lucas. Entre los años 90 y 95 nació el evangelio de Mateo en una comunidad judeocristiana; y hacia el año 100, el evangelio de Juan. Los evangelistas informan de la vida y doctrina de Jesús desde su nacimiento o desde el comienzo de su vida pública hasta su resurrección. Sin embargo, no les guía un interés cronológico o historizador, sino que, inspirados por su fe, se basan en la reflexión teológica y en la experiencia de las comunidades. Su objetivo es hacer una exposición teológica y catequética de la fe. Marcos, por ejemplo, quiere explicar el secreto mesiánico. Por eso comienza exponiendo cómo Juan el Bautista prepara la primera actuación pública del Mesías, y nos narra el bautismo de Jesús. Mateo, en cambio, está interesado en mostrar cómo el Antiguo Testamento se consuma en el Nuevo; acentúa la filiación divina y soberanía de Jesús. Por eso comienza con la genealogía de Jesús arrancando desde los patriarcas. Todos los evangelios ofrecen una selección de materiales, estructura y modo de exposición específicos. Y elaboran piezas de tradición llegadas hasta ellos.

La intención de Lucas se revela en que él compuso su evangelio como primer libro de una obra doble de la que Hechos de los Apóstoles forma parte como elemento integral. Esta última obra creó un nuevo y tercer género literario del Nuevo Testamento. Como dice expresamente en el proemio de su evangelio (1,1-4), Lucas quiere ofrecer un relato histórico, investigado con precisión, de la historia de la salvación. El relato va desde la anunciación del Mesías hasta su ascensión a los cielos y cuenta luego la posterior difusión de la salvación en el mundo entero por medio de los hechos de los Apóstoles.

Finalmente, como cuarto género de la literatura apostólica, nacieron las Apocalipsis. La primera de ellas fue la de Juan, a finales del siglo I. Son revelaciones proféticas del tiempo final, y pretenden advertir que el final del mundo es inminente; pero también quieren insuflar ánimo en las persecuciones y sufrimientos de ese tiempo final. En cuanto a contenido y estilo siguen a los modelos literarios de la apocalíptica que experimentó un pujante desarrollo en el judaísmo tardío.

CAPÍTULO I

LOS APÓCRIFOS BÍBLICOS

L.: L. Leloir, «Utilité ou inutilité de l'étude des apocryphes»: RTL 19 (1988) 38-70.— E. Junod, «La littérature apocryphe chrétienne constitue-t-elle un objet d'étude?»: REA 93 (1991) 397-414.

INTRODUCCIÓN: LA FORMACIÓN DEL CANON BÍBLICO

A) NUEVO TESTAMENTO

Aunque los 27 escritos que constituyen actualmente el canon (κανών = medida) del Nuevo Testamento forman parte de las obras más antiguas de la literatura cristiana, para la formación del canon fueron necesarios algunos siglos. Porque los cinco primeros siglos produjeron numerosas obras de los cuatro géneros literarios neotestamentarios y, en un principio, todas respondían a la intención originaria de fijar por escrito la doctrina auténtica de Cristo. Como criterio decisivo de la fiabilidad se impuso la apostolicidad de los escritos, que podía apoyarse directamente en Cristo. Por eso, cuando se trataba de una obra no escrita por un apóstol o por un discípulo de un apóstol, era atribuida a ellos; no en el sentido de una falsificación o de un engaño, sino para ponerla bajo el paraguas de la autoridad apostólica y mostrar que ella contenía una verdad de fe garantizada. Como es natural, no todos los escritos gozan de la misma calidad y fiabilidad, de modo que las comunidades concretas, con diferencias locales, sólo reconocieron como Sagrada Escritura y admitieron para la proclamación pública en la liturgia una parte de todas aquellas obras. Así, hacia mediados del siglo II cuajó un primer consenso basado en la tradición y que constituyó un criterio decisivo en la fijación del canon del Nuevo Testamento.

En efecto, durante el siglo II corrientes heterodoxas afincadas en la Iglesia, sobre todo la gnosis, comenzaron a escribir y venerar «libros

sagrados» que ellas ponían igualmente bajo una autoridad apostólica a fin de legitimar sus divergentes opiniones doctrinales. Por eso, la Iglesia se vio forzada a fijar con carácter vinculante qué libros contenían la verdad auténtica de la fe y podían exigir ser venerados como Sagrada Escritura y utilizados en la predicación oficial. Este proceso estaba concluido en buena medida a finales del siglo II, aunque la delimitación definitiva de los 27 libros canónicos quedó consolidada por completo en el siglo IV. Hasta esa fecha hubo que contar con que en determinadas comunidades o regiones se dieran ligeras discrepancias en cuanto a lo que tenía validez canónica. El testimonio más antiguo del canon neotestamentario, que acredita ya una forma sorprendentemente definitiva, es el que Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) descubrió antes de 1740 en la Biblioteca Ambrosiana de Milán en un códice del siglo VIII y al que se conoce como *Canon Muratori*, en honor a su descubridor. Se trata de una lista[1] confeccionada hacia el año 200 en Roma y que contiene ya 22 de los 27 libros canónicos. Faltan tan sólo la *Carta a los hebreos*, la *Carta de Santiago*, las cartas primera y segunda de Pedro y una carta de Juan. La trigesimonovena carta pascual de Atanasio, del año 367, es el primer testimonio de la forma definitiva del canon neotestamentario de la Iglesia griega. En cuanto a Occidente, contienen la forma definitiva del canon del Nuevo Testamento la segunda parte del *Decretum Gelasianum*, que en sus tres primeras partes se remonta a un sínodo romano celebrado bajo el papa Dámaso en el año 382, y las actas de un sínodo celebrado en el año 393 en Hippo Regius, África del Norte.

La Iglesia llama «apócrifos» a todas las obras restantes que en virtud de su título, contenido y forma están en relación con el Nuevo Testamento y reclaman igualmente autoridad apostólica pero no pertenecen al canon. La Iglesia echó mano de un término que la gnosis, siguiendo las esotéricas religiones mistéricas de la Antigüedad, utilizó para sus propios escritos sagrados. La gnosis los tenía en tal alta estima que sólo los iniciados miembros plenos de las comunidades gnósticas tenían derecho a exigir su conocimiento, y eran mantenidos en secreto (ἀπόκρυφος) para todos los demás. Mientras que «apócrifo» significaba en la gnosis valoración suma, este término adquirió para la Iglesia ortodoxa, en su lucha contra aquélla, el sentido de «falso, herético, reprobable». Luego ella aplicó ese término a todos los escritos de origen desconocido cuya adjudicación era errónea o cuyo contenido era herético. Y terminó por aplicar en general ese epíteto a todos los escritos extracanóni-

1. La argumentación más reciente en favor de un origen de Siria o Palestina a finales del siglo IV en: G. M. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, O 1992.

cos. Por eso, desde un punto de vista objetivo, «apócrifo» no significa necesariamente «herético»; muchos apócrifos contienen fundamentos fiables de teología y espiritualidad eclesial, entre otras de la mariología. Pero no entraron en el canon porque, por ejemplo, estaban plagados de leyendas y de abstrusos relatos de milagros; y porque en conjunto no acreditan la misma fiabilidad que los libros canónicos.

Los libros bíblicos —tanto los canónicos como los apócrifos— forman parte, en cuanto a su género, de la historia de la literatura cristiana, aunque se discute esa clasificación. Pero debido a su importancia sin par como base de la fe cristiana, los trata un especialidad teológica concreta; de modo que los libros canónicos del Nuevo Testamento no cuentan para la patrología, pero sí los apócrifos.

Naturalmente, con la fijación del canon de la Sagrada Escritura cambió la intención de los escritos nacidos con posterioridad, que se referían aún al Nuevo Testamento en la adjudicación, contenido y forma. Desde finales del siglo II hay que distinguir tres tipos:

a) Libros, sobre todo evangelios y hechos de los apóstoles, que, en virtud de un interés teológico o de la espiritualidad popular, quieren llenar las lagunas que los libros canónicos presentan en muchos puntos (por ejemplo, en cuanto a la infancia de María o de Jesús, y a la suerte pospascual de los apóstoles).

b) Obras que rivalizan con los libros canónicos y que quieren legitimar las opiniones doctrinales divergentes de determinados grupos o sectas o también usos y tradiciones locales.

c) Un grupo de escritos tardío que, en virtud de la pretendida autoridad apostólica, trata de resolver problemas teológicos o apologéticos actuales.

Wilhelm Schneemelcher ofrece en la edición más reciente de su traducción de los apócrifos del Nuevo Testamento (I[5] 52) la siguiente definición del género: «Apócrifos neotestamentarios son los escritos que nacieron en los primeros siglos de la historia de la Iglesia y que por título, género o contenido tienen una cierta relación con los escritos neotestamentarios. Cada uno de los apócrifos tiene una relación distinta con las obras canónicas y debe ser fijada respectivamente en cada apócrifo. Tampoco las razones que llevaron al nacimiento de apócrifos fueron siempre idénticas. Al determinar qué son apócrifos neotestamentarios hay que tener en cuenta, ante todo, las condiciones marco históricas. Esto vale no sólo para la frontera con la literatura hagiográfica, sino que es particularmente importante para las relaciones con el naciente o con el concluido canon del Nuevo Testamento. Por tanto, en esa literatura se trata de:

Evangelios que se caracterizan no sólo porque no han entrado en el Nuevo Testamento, sino, más bien, porque, en parte, quieren tener

el mismo rango que los evangelios canónicos (esto vale para los textos más antiguos) o pretenden complementar de algún modo los textos canónicos;

Cartas pseudoepigráficas, que en su mayoría quieren difundir correcciones o complementaciones doctrinales;

Hechos de los apóstoles que han novelado (a veces con gran detalle) las noticias y leyendas referidas a los apóstoles. Con ello querían complementar el deficiente conocimiento que se podía extraer del Nuevo Testamento sobre la suerte que corrieron los apóstoles; a veces también desempeña un papel el interés de propagar determinadas doctrinas teológicas;

Apocalipsis, que revisan en parte textos judíos pero que en parte han desarrollado la forma de las "revelaciones" tomada del judaísmo».

B: RBMA 1 (1950); 8 (1976).— G. Delling y otros, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1965* = TU 106 (1969).— J. H. Charlesworth y otros, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha. a Guide to Publications, with Excursuses on Apocalypses* = ATLA.BS 17 (1987).— J. H. Charlesworth, «Research on the New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha»: ANRW II 25,5 (1988) 3919-3968.

E: CChr.SA.— J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, 2 vol., H 1703-19; ^{2}1719-1743.— A. Birch, *Auctarium codicis apocryphi N. T. Fabriciani*, vol. 1, Copenhague 1804.— M. R. James = TaS 2/3 (1893); 5/1 (1897).— E. Preuschen, *Antilegomena*. Die Reste der ausserkanonischen und urchristlichen Überlieferungen, Gi ^{2}1905 [TdU].— E. Klostermann = KIT 3 (1921); 8 (^{2}1910); 11^{2}1911).— A. Harnack = KIT 12 (^{2}1912).

T: E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen*, Tb 1904; ^{2}1924.— W. Michaelis, *Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament*, Bremen ^{2}1958 [ÜK].— E. Hennecke / W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 2 vol., Tb ^{3}1959-1964; ^{5}1987-1989.— J. B. Bauer, *Die neutestamentlichen Apokryphen* = WB 21 (1968).— E. Weidinger, *Die Apokryphen*. Verborgene Bücher der Bibel, Au 1985.— A. Schindler, *Apokryphen zum Alten und Neuen Testament*, Zu 1988.

L: artículos de léxicos: G. Schrenk, «βίβλος, βιβλίον»: ThWNT 1 (1933) 613-620.— H. W. Beyer, «κανών»: ThWNT 3 (1938) 600-606.— A. Oepke /R. Meyer, «κρύπτω» etc.: ThWNT 3 (1938) 959-999.— G. Bardy, «Apokryphen»: RAC 1 (1950) 516-520.— R. McL. Wilson, «Apokruphen II»: TRE 3 (1978) 316-362.— W. Schneemelcher, «Bibel III»: TRE 6 (1980) 22-48.— W. Künneth, «Kanon»: TRE 17 (1988) 562-570.— M. G. Mara, «Apocrypha»: EECh I 56-58.

Manuales: E. Hennecke, *Handbuch der Neutestamentlichen Apokryphen*, Tb 1904.— A. Sand, *Kanon*. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratori = HDG I/3a(1) (1974).— Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, B — NY 1975.— F. Gori, *Gli Apocrifi e i Padri*: Complementi interdisciplinari di Patrologia, a cura di A. Quacquarelli, R 1989, 223-272.— A. Ziegenaus, *Kanon*. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart = HDG I/3a(2) (1990).—

Misceláneas: Aug 23 (1983) 19-378.— ANRW II 25.5 (1988) 3919-4194; II 25.6 (1988).

Estudios: W. Farmer / D.Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon*. An Ecumenical Approach, NY 1983.— H. Y. Gamble, *The New Testament Canon*. Its Making and Meaning, Fl 1985.— D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon*. An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition = WUNT 39 (1986).— B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament*. Its Origin, Development, and Significance, O 1987.— F. F. Browun, *The Canon of Scripture*, Glasgow 1988.— L. M. MacDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Nashville 1988.— C. Theobald (ed.), *Le canon des écritures*. Études historiques, exégetiques et systématiques = LeDiv 140 (1990).— M. Pesce, «La trasformazione dei documenti religiosi: dagli scritti protocristiani al Canone neotestamentario»: VetChr 26 (1989) 307-336.— E. Junod, *«Apocryphes du Nouveau Testament»*. Une appellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher: *Apocrypha* 3 (1992) 17-46.

B) Antiguo Testamento

A la fijación de un canon del «Nuevo» Testamento acompañó necesariamente la fijación de un canon del «Antiguo» Testamento, de los escritos bíblicos judíos, que, debido al origen judío del cristianismo, habían sido hasta entonces la única Sagrada Escritura de éste. A decir verdad, el canon hebreo se fijó a finales del siglo I; por tanto, en un tiempo en el que progresaba ya la diferenciación entre el judaísmo y el cristianismo. El cristianismo del siglo II, marcado en buena medida por la lengua griega, utilizaba como su auténtico texto bíblico del Antiguo Testamento no la Biblia hebrea, sino la traducción griega, la «Septuaginta» (LXX), nacida en la diáspora helenística del judaísmo desde el siglo III hasta el siglo I a.C. Ella había conservado ese nombre porque, según

la tradición (conservada para nosotros en la *Epístola de Aristeas*), 72 escribas palestinos inspirados habían traducido el Pentateuco por encargo del Tolomeo II (286-285 a.C.), rey de Egipto. Pero en virtud del canon hebreo, aún no cerrado por entonces, esa traducción contiene todavía una serie de libros veterotestamentarios que no fueron admitidos más tarde en el canon hebreo, pero que para el cristianismo forman parte del canon del At como obras «deuterocanónicas»: añadiduras griegas a Daniel y Esther, Baruc con la Carta de Jeremías, 1 y 2 Macabeos, Judit, Tobías, Eclesiástico y Sabiduría. El protestantismo los apartó de nuevo como apócrifos, mientras que el concilio de Trento los reconfirmó el 8 de abril de 1546, en el *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis* (DH 1501), como elementos integrantes de la Sagrada Escritura de la Iglesia católica. Por eso, los protestantes llaman «apócrifos» a los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento, y consideran todos los demás escritos extracanónicos del Antiguo Testamento como pseudoepígrafos (ψευδῶς = erróneamente, ἐπιγράφειν = atribuir). Por el contrario, la Iglesia católica computa todos los escritos veterotestamentarios extracanónicos entre los «apócrifos».

Debido a que no estaba cerrado el canon, osciló en los primeros siglos del cristianismo el número concreto de los libros veterotestamentarios reconocidos como canónicos. En la medida en que fueron utilizados por los Padres de la Iglesia —algunos de ellos incluso revisados con criterio cristiano y ampliados— forman parte también del objeto de la patrología.

Cf. también los datos respecto de A.

E: J. A. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, 2 vol., H 1713; ²1723.— C. C. L. Schmid, *Corpus omnium veterum apocryphorum extra biblia*, Hadamar 1804.— M. R. James = TaS 2/2 (1892).— R. L. Bensley = TaS 3/2 (1895).

T: E. Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 vol., Tb 1900.— P. Riesler, *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel*, F — Hei 1928.— W. G. Kümmel (ed.), *Jüdische Schriften hellenistisch-römischer Zeit*, 5 vol., Gü 1973ss.

I: A.-M. Denis, *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament*. Lov 1967.—W. Strothmann, *Wörterverzeichnis der apokryphen-deuterokanonischen Schriften des Alten Testament in der Peschitta* = GOF I/27 (1988).— W. Lechner-Schmidt, *Wortindex der lateinichs erhaltenen Pseudepigraphen zum Alten Testament* = TANZ 3 (1990).— A.-M. Denis, *Concordance latine des pseudépigraphiques d'Ancien Testament* = CChr.S (1993).

L: artículos de léxicos: H.-P. Rüger, «Apokryphen I»: TRE 3 (1978) 289-316.— G. Wanke / E. Plümacher, «Bibel I-II»: TRE 6 (1980) 1-22.

Estudios: JSPE — JSPE.S.— H. v. Campenhausen, «Das Alte Testament als Bibel der Kirche vom Ausgang des Urchristentums bis zur Entstehung des Neuen Testaments»: *Id., Aus der Frühzeit des Christentums*. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts, Tb 1963, 152-196.— O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumràn-Schriften*, Tb ³1964, 773-864.— L. Rost, *Einleitung in die atl. Apokryphen und Pseudepigraphen*, Hei 1971.— D. Kaestli / O. Wermelinger (eds.), *Le Canon de l'Ancien Testament*. Sa formation et son histoire, Ginebra 1984.— R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Lo 1985.— J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament*. Prolegomena to the Study of Christian Origins = MSSNTS 54 (1985). M. S#176b#178, «Vom "Zusammendenken" zum Kanon. Aspekte der traditionsgeschichtlichen Endstadien des Alten Testaments»: JBTh 3 (1989) 115-134.— H. Hübner, «Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht»: JBTh 3 (1989) 147-162.

I. EVANGELIOS

A) GÉNERO LITERARIO

El género literario del evangelio se define, según el modelo de los evangelios canónicos, por los materiales narrativos y verbales —transmitidos primero por vía oral— de la vida, de los hechos y de la doctrina del Jesús terreno que un redactor recopiló —tras ser tamizados a través de la reflexión comunitaria y teológica— a fin de conservarlos de modo auténtico, así como de robustecer y propagar la fe en Cristo. Por tanto, mientras que la definición del género compagina criterios de contenido y de forma, el término εὐαγγέλιον significaba originariamente sólo el mensaje mismo, significado que no se esfumó cuando —hacia mediados del siglo II— se comenzó a llamar también así al libro que contenía el mensaje. De ahí que bajo el nombre «evangelio» se hayan transmitido muchos apócrifos del Nuevo Testamento que no concuerdan con la definición del género. Wilhelm Schneemelcher los agrupa en sentido muy amplio bajo «Evangelios — Material extrabí-

blico sobre Jesús», y llega a la siguiente conclusión: «En conjunto se puede decir que no existe un género independiente y unitario "Evangelios apócrifos". Pero los textos agrupados bajo ese epígrafe no sólo constituyen una unidad porque su contenido son la persona y la obra de Jesús, sino que se caracterizan porque el género "Evangelio" los ha marcado e influido en mayor o menor medida» (I^5 72). Por consiguiente, una visión global del inventario debe clasificar teniendo en cuenta diversos criterios: contenido, formas literarias, origen, intención de la exposición, dependencias, historia de la tradición, etc., pero el acento principal recae sobre el contenido, a causa del carácter teológico de la literatura.

1. Los más próximos a los evangelios canónicos son aquellos que siguen igualmente la *tradición sinóptica*, que beben en parte de las mismas fuentes y que en parte reelaboran los tres evangelios sinópticos. Se cuentan entre ellos el *Evangelio según Pedro*, el *Evangelio de los nazarenos* y el *Evangelio de los ebionitas*.

2. Por su origen, los dos últimos forman parte de los llamados *evangelios judeocristianos*, que están próximos al *Evangelio de Mateo*, conservan principalmente tradiciones judías o provienen de sectas judeocristianas.

3. Los *evangelios heterodoxos* quieren legitimar sus opiniones doctrinales, que discrepan de las de la gran Iglesia. Esto se aplica de modo sobresaliente al gran movimiento gnóstico, del que poseemos numerosos escritos evangélicos tras el descubrimiento de la biblioteca de Nag Hammadi: la *Pistis Sophia*, los dos *Libros de Jeû*, el *Evangelio según Tomás*, el *Evangelio de Bartolomé* y otros muchos.

4. El hecho de que los evangelios canónicos no satisficieran en algunos aspectos la curiosidad de la piedad popular ni deseos posteriores de claridad teológica hasta en los detalles dio origen a un gran grupo de obras escritas con la intención de *complementar los evangelios canónicos*.

a) La mayoría de ellas tratan de la prehistoria del nacimiento de Jesús y de su infancia, ya que los evangelios canónicos dejan ahí mucho campo. Los evangelios apócrifos de la infancia no sólo responden a las preguntas acerca de los ancestros de Cristo, de las circunstancias milagrosas concretas de su nacimiento y de sus años de infancia, sino que, llevados de su intención teológica, acentúan la divinidad del Niño, visible desde el principio, y la verdadera virginidad de María antes del parto, en el parto y después del parto. El más importante de todos esos escritos es el *Protoevangelio de Santiago*, luego el *Evangelio árabe de la infancia de Jesús*, el *Evangelio de Pseudo-Mateo*, y la *Narración de la infancia de Tomás*. El círculo de personas tratado se amplía luego a

los padres y parientes de Jesús, hasta el punto de que tenemos, por ejemplo, una historia de José el Carpintero. Ninguno de los evangelios de la infancia traspasa la barrera de los doce años de Jesús. La idea de un desarrollo, como apunta Lc 2,52 «Jesús crecía en sabiduría y edad», está fuera de lugar en los evangelios apócrifos de la infancia tratándose de un hombre divino (θεῖος ἀνήρ).

Esos escritos han tenido una gran repercusión en la liturgia, en la piedad popular y en el arte. De ellos provienen, por ejemplo, los nombres Joaquín y Ana, padres de María, el buey y el asno junto a la cuna de Jesús, el número y nombre de los magos, etc. Su influencia ha perdurado hasta nuestros días.

b) El número de los evangelios que *complementan la historia de la Pasión de Jesús* es comparativamente reducido, porque los evangelios canónicos hablan de ella con más detalle. Pero las consideraciones teológicas y la fantasía de la piedad popular se ocupan de la posterior suerte que corrieron las personas implicadas y de la ida de Cristo a los infiernos en los *Hechos de Pilato*, en el *Evangelio de Nicodemo*, en el *Evangelio de Bartolomé* y en el *Evangelio de Gamaliel.*

c) Se suma el *Diálogo del Salvador* para completar y precisar las instrucciones de Jesús a sus discípulos después de la resurrección. Por lo general, adppta la forma de conversación, aunque también pueden sumarse marcos epistolares y elementos de la apocalipsis: el Freer-Logion, la *Epistula Apostolorum,* la carta y las dos apocalipsis de Santiago.

5. Queda, por último, una serie de *fragmentos de evangelios* provenientes de diversos papiros y que escapan a una clasificación más precisa. También tenemos los *agrapha* mencionados arriba. Son plasmación escrita, suelta, de la tradición oral de dichos de Jesús.

Con lo apuntado hemos descrito a grandes rasgos el material conservado. Pero alusiones consignadas en obras de la literatura cristiana primitiva muestran que debió de haber múltiples obras de ese tipo. La presentación más detallada de algunas de ellas puede ilustrar los contenidos, formas e intenciones de la literatura de los evangelios apócrifos.

Cf. también los datos respecto de Introducción A.

E: C. von Tischendorf, L [2]1876.— M. G. Mara = SC 201 (1973) [*Evangelium-Petri* TfÜK].— A. de Santos Otero = BAC 148 ([9]1996) [TsÜK].

L: artículos de léxicos/manuales: G. Friedrich: ThWNT 2 (1935) 705-735.— O. Michel: RAC 6 (1966) 1107-1160.— Vielhauer 613-692.

Estudios: H. Daniel-Rops, *Die apokryphen Evangelien des Neuen Testamentes*, Zu 1956.— K. Beyschlag, *Die verborgene Überlieferung von Christus*, Mu — H 1969.— E. Haenchen, «Neutestamentli-

che und gnostiche Evangelien»: *Christentum und Gnosis*. Trabajos editados por W. Eltester = BZNW 37 (1969) 19-45.— H. Köster, «Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur»: ANRW II 25.2 (1984) 1463-1542.— W. S. Voster, «Der Ort der Gattung Evangelium in der Literaturgeschichte»: VF 29/1 (1984) 2-25.— H. Frankemölle, *Evangelium: Begriff und Gattung*. Ein Forschungsbericht, St 1988.— S. Gero, «Apocryphal Gospels: A Survey of Textual and Literary Problems»: ANRW II 25.5 (1988) 3969-3996.— D. Dormeyer, *Evangelien als literarische und theologische Gattung* = EdF 263 (1989).

B) EL *PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO*

El llamado *Protoevangelio de Santiago* pertenece al grupo de los *Evangelios de la infancia* que pretenden complementar los evangelios canónicos. Redactado en la segunda mitad del siglo II en Egipto y ampliado más tarde, fue rechazado como apócrifo por la Iglesia occidental en el *Decretum Gelasianum* (h. 500). A partir de esa fecha, Occidente lo olvidó por completo. En cambio gozó de aprecio y difusión extraordinarios en las Iglesias orientales, como lo demuestra la rica tradición en traducción etíope, árabe, armenia, georgiana, copta, eslava y siríaca. Ocupó incluso un lugar en la liturgia, hasta el punto de que pudo parecer canónico al humanista francés Guillaume Postel SJ, que lo trajo consigo en 1549/1550 de un viaje a Oriente y lo tradujo al latín. Y le dio el nombre ya que el autor se autodenomina Santiago al final de la obra [§ 25], con lo que, sin duda, quiere hacerse valer como el Hermano del Señor. Y puesto que tiene por contenido la prehistoria del nacimiento de Jesús, debería ser clasificado cronológicamente como el primero (πρῶτον) de los evangelios.

La obra se divide en tres partes. §§ 1-16 narran la ascendencia, nacimiento e infancia de María hasta que concibe a Jesús. Dios termina por apiadarse del rico y devoto matrimonio de Joaquín y Ana, que no tienen hijos, y les regala de forma milagrosa una hija: María. Ellos la consagran por completo a Dios y hacen que desde sus tres años de edad crezca como virgen en el Templo de Jerusalén, donde es alimentada por un ángel. A la edad de doce años, cuando comienza a pasar de la infancia a la adolescencia, María es puesta bajo la protección del viudo José, que tiene ya hijos adultos y al que Dios ha elegido mediante un signo prodigioso. En efecto, cuando todos los viudos de Israel están reunidos en el Templo, del bastón de José sale una paloma que se posa sobre su cabeza. El evangelio se salta los años siguientes, y cuenta sólo que María, como otras vírgenes del Templo, teje una cortina para el Templo, el anun-

cio del ángel, la visita de María a Isabel y el desconcierto de José cuando vuelve a casa después de haber realizado prolongadas obras de construcción y encuentra a María en el sexto mes de embarazo. «Cuando sucedieron estas cosas, tenía ella dieciséis años» [§ 12]. En consonancia con Mt 1,20-23, un ángel informa a José sobre el origen divino del niño, y José supera con María la prueba del Señor a la que los somete el sumo sacerdote. Viene a continuación el relato del nacimiento de Jesús según los modelos canónicos. De camino a Belén para empadronarse, José debe dejar a María en una cueva de las afueras de la ciudad porque le ha llegado su hora, y él va a buscar a una comadrona. Ésta presencia el nacimiento milagroso del niño y, tras el nacimiento, constata con asombro la virginidad intacta de María. Una segunda partera, llamada Salomé, informada por la primera, no cree lo de la virginidad intacta. Al examinar a María, Salomé ve cómo se desprende de su cuerpo su mano carbonizada. La tercera parte [§§ 22-25] añade un relato del martirio de Zacarías. Dado que Herodes se siente burlado por los magos y no puede hacerse con Jesús ni con Juan, ordena asesinar a Zacarías.

Cierto que el *Protoevangelio de Santiago* se cuenta entre los «evangelios de la infancia», pero María, la madre de Jesús, constituye el punto central de su interés teológico y narrativo. Como el testimonio más importante de la primitiva devoción cristiana a María, quiere probar que ella fue elegida por Dios desde su nacimiento y que permaneció siempre virgen. Y arremete, sobre todo, contra la leyenda — sostenida por Celso (h. 178 d.C.) y en escritos judíos— de que Jesús nació de una relación extramatrimonial que María tuvo con un soldado romano llamado Pantera. Al mismo tiempo quiere evitar una interpretación errónea de los «hermanos de Jesús» mencionados en los evangelios canónicos (por ejemplo, Mt 12,47). Para ello los presenta como hijos tenidos por José en su primer matrimonio. Pero, curiosamente, fue precisamente esta interpretación la que provocó el rechazo del protoevangelio, porque Jerónimo, para atribuir también a José la virginidad permanente, convierte a esos «hermanos de Jesús» en primos, y por eso polemiza contra el evangelio de Santiago.

En cuanto a la forma literaria, se trata de una colección de leyendas personales que, sin embargo, están redactadas con circunspección y no pueden ser comparadas con la obsesión de otros apócrifos por los portentos. Esas leyendas sobre personas se inspiran en modelos veterotestamentarios (nacimiento de Samuel y de Sansón) y utilizan las historias canónicas de la infancia consignadas en Mt y en Lc. Nunca se apreciará suficientemente su influencia en la fundamentación de la mariología de la Iglesia.

Cf. también los datos para A.

E: Tischendorf 1-50.— E. Strycker, *La forme la plus ancienne du Proévangile de Jacques.* Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée. En appendice les versions arméniennes traduites en latin par H. Quecke = SHG 33 (1961).— A. Santos Otero, BAC, Madrid [9]1996, 120-170.

T: Michaelis 62-95.— Weidinger 433-45.— O. Cullman: Schneemelcher[5] I 334-349.

I: A. Fuchs (con la colaboración de Ch. Eckmair), *Konkordanz zum Protoevangelium des Jakobus*, Linz 1978.

L: H. R. Schmid, *Protoevangelim Jacobi.* A Commentary, Assen 1965.— E. Cothemet, «Le Protévangile de Jacques: origine, genre et signification d'un premier midrash chrétien sur la Nativité de Marie»: ANRW II 25.6 (1988) 4253-4269.— G. Kretschmar, «"Natus ex Maria virgine". Zur Konzeption und Theologie des Protoevangeliums Jacobi»: C. Breytenbach / H. Paulsen / Ch. Gerber, *Anfänge der Christologie* (FS F. Hahn), Go 1991, 417-428.

C) EL EVANGELIO COPTO DE TOMÁS

Del *Evangelio de Tomás*, que no hay que confundir con el *Evangelio de la infancia según Tomás* ni con el «Libro de Tomás» proveniente de NHC II/7, se habían conservado sólo —hasta el descubrimiento y publicación de la biblioteca de Nag Hammadi (1945/1948)— fragmentos en Jerónimo y, sin que se supiera, en los papiros 1, 653 y 654 de Oxyrhynchos. Orígenes, Eusebio y otros habían informado, además, de que lo utilizaban los gnósticos y los maniqueos.

El Códice II/2 de Nag Hammadi contiene el texto completo, en versión copta, del evangelio escrito a mediados del siglo II en griego en el este de Siria. Reúne 114 dichos del Señor de los tipos literarios más diversos: apotegmas (diálogos), Logia (dichos sapienciales), dichos proféticos y apocalípticos, dichos legales y dichos comunitarios, dichos-yo y parábolas. Aproximadamente la mitad de ellos tienen paralelos en los sinópticos. La otra parte tiene paralelos en la descubierta fuente de dichos Q, y presentan *agrapha* en parte conocidos ya y en parte desconocidos.

La importancia especial del *Evangelio de Tomás* reside en que se trata de una colección de dichos de Jesús que documenta por primera vez la existencia de este género que había sido postulado con anterioridad como fuente Q para Mateo y Lucas partiendo del análisis de los evangelios sinópticos. No se ha aclarado aún de modo definitivo hasta

qué punto forma parte de los escritos gnósticos el *Evangelio de Tomás*. Evidencia tendencias gnósticas, pero parece más bien un cuerpo extraño en la biblioteca de Nag Hammadi.

Cf. también los datos para A.

B: E. Haenchen, «Literatur zum Thomasevangelium»: ThR 27 (1961) 147-178, 306-338.

E: A. Guillaumont / H.-Ch. Puech / G. Quispel / W. Till / Y. 'Abd al Masī h, Lei 1959 [TdÜ].— J. Leipoldt = TU 101 (1967) [TdÜ].— M. Fieger = NTA NS 22 (1991) [TdÜK].

T: J. Leipoldt, «Ein neues Evangelium? Das koptische Thomasevangelium übersetzt und besprochen»: ThLZ 83 (1958) 481-496 [= *Id.* / H.-M. Schenke, «Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hammadi» = ThF 20 (1960) 7-30].— H. Quecke: W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, Ffm 1960, 161-173.— E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums* = TBT 6 (1961).— R. Haardt, *Die Gnosis*. Wesen und Zeugnisse, Sa 1967, 189 a 202.— B. Blatz: Schneemelcher[5] I 93-113.

I: E. H. Degge, *A Computer-Generated Concordance of the Coptic Text of the Gospel According to Thomas*, Houston 1970.

L: P. de Suarez, *L'Évangile selon Thomas, Présentation et Commentaires*, Montélimar 1974.— J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas* = NHS 5 (1975).— M. Lelyveld, *Les Logia de la vie dans l'Évangile de Thomas*. À la recherche d'une tradition et d'une rédaction = NHS 36 (1987).— F. T. Fallon / R. Cameron, «The Gospel of Thomas. A Forschungsbericht and Analysis»: ANRW II 25.6 (1988) 4195-4261.— M. Alcalá, *El evangelio copto de Tomás*, Salamanca 1989.— M. Fieger, *Das Thomasevangelium*. Einleitung, Kommentar und Systematik = NTA NS 22 (1991).— A. D. De Conick / J. Fossum, «Stripped before God: A new interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas»: VigChr 45 (1991) 123-150.— R. Trevijano Etcheverría, «La conversión de la Escatología en protología (EvTom log 18, 19, 24, 49 y 50)»: Salm 40 (1993) 133-163.

D) La *Epistula Apostolorum*

La *Epistula Apostolorum* pertenece al género de las conversaciones del Resucitado con sus discípulos, que generalmente provienen de círculos gnósticos. Sin embargo, en esta *Epistula* sucede todo lo contrario: ella va contra la gnosis utilizando los métodos de ésta. A las reve-

laciones secretas a un individuo, ella contrapone un diálogo de Cristo con todos los apóstoles mencionados por su nombre y que éstos publican como carta. Ésta defiende la verdadera divinidad de Cristo, la realidad de su encarnación y resurrección, la resurrección de la carne junto con alma y espíritu, así como la bajada de Jesús al Hades para encontrarse con los justos de la Antigua Alianza y hacer que también ellos participaran del perdón de los pecados que concede el bautismo. La carta termina echando una mirada apocalíptica al tiempo final, y con la narración de la ascensión de Cristo.

Desde el punto de vista literario, se trata de un discurso de revelación compuesto de relato evangélico y de carta. En el plano teológico, la *Epistula Apostolorum* ofrece una réplica ortodoxa a la cristología docetista y a la antropología dualista de la gnosis que en conjunto es exitosa, aunque no puede desembarazarse por completo de influencias gnósticas y sincretistas, que se explican por el lugar y fecha de su nacimiento: el judeo-cristianismo helenista del Egipto de mediados del siglo II. Además, ella contiene el testimonio más antiguo de la fiesta de la Pascua cristiana y de la espera del retorno del Señor (parusía) en la noche de la Pascua [§ 15(26)].

Desconocemos si este escrito ejerció alguna influencia en la Iglesia antigua, pues nada de él se conocía hasta finales del siglo pasado y jamás se le menciona en la literatura restante. Fue en 1895 cuando Carl Schmidt descubrió fragmentos coptos de él. J. Bick encontró una hoja latina, y Louis Guerrier pudo editar en 1912, junto con Sylvain Grébaut, el texto etíope completo. Pero todas las versiones son traducciones de un original griego.

Cf. también los datos para A.

E: L. Guerrier / S. Grébaut = PO 9/3 (1912.— C. Schmidt / I. Wajnberg = TU 43 (1919).

T: H. Duensing = KIT 152 (1925).— Weidinger 407-421.— C. D. G. Müller: Schneemelcher[5] I 205-233.

L.: M. Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum* =PTS 5 (1965).— J. V. Hills, *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum* = HDR 24 (1990).

E) El *Evangelio de Nicodemo*

El *Evangelio de Nicodemo* consta de dos partes: de las *Actas de Pilato* [capítulos 1-16] y del *Descensus Christi ad inferos*, un libro sobre la bajada de Jesús al inframundo después de su muerte [capítulos 17-27). Por tanto, forma parte de los evangelios que complementan la his-

toria de la pasión de Jesús. Uno de los acentos principales recae sobre Poncio Pilatos, al que se pretende disculpar, y desde ahí adquiere significado propio en la hagiografía y en el culto de los santos.

El recopilador mismo indica en el prólogo la fecha de la redacción final de la obra: «en el año decimoctavo del reinado de nuestro emperador Flavio Valentiniano, en la indicación novena», es decir, en el año 425. La primera parte, las *Actas de Pilato*, es, con seguridad, anterior al año 375/376, pues las cita Epifanio de Constancia (Salamina). Dos alusiones en Justino y en Tertuliano parecen apuntar, además, a una fecha de nacimiento anterior al año 150. Es posible que su redacción esté relacionada también con las paganas *Actas de Pilato* mencionadas en Eusebio, y cuya finalidad era azuzar el odio contra los cristianos durante la persecución desencadenada en tiempos de Maximino Daia (311/312). En todo caso, la compilación del año 425 se compone de material más antiguo. Friedrich Scheidweiler duda de esta afirmación sólo respecto del *Descensus*, cuya añadidura considera más tardía porque falta en la única redacción griega que ha llegado hasta nosotros; en cambio las *Acta* están configuradas con mayor detalle: «Además, no cuadra ahí, la obra está cerrada y no admite ampliación alguna». Añade Scheidweiler que la recensión B es una revisión tardía de la redacción original que amplía considerablemente los capítulos 10 y 11 y, en cambio, reduce mucho el capítulo 16 para poder añadir el *Descensus*.[2] Pero con esa hipótesis Scheidweiler no ofrece una determinación precisa de la fecha de nacimiento de esta parte, pues se limita a decir que ella es «una pieza notablemente más antigua» que «fue añadida sin más». Una alusión probable a la fecha de redacción del *Descensus* a partir de las postrimerías del siglo IV podría ser la referencia de Sal 23,7 («Alzad, oh puertas, ya vuestros dinteles para que el rey de la gloria haga su entrada») a la bajada al Hades, pues, al parecer, hasta Gregorio de Nisa se relaciona ese versículo exclusivamente con la ascensión.[3]

A su vez, las *Actas de Pilato* se dividen en dos partes: capítulos 1-11, las *Acta Pilati* propiamente dichas informan del proceso de Jesús ante Pilatos, de su crucifixión y sepultura. En el plano teológico pretenden defender el nacimiento virginal de Jesús contra las calumnias de los judíos[4], su poder divino e inocencia, confirmadas por sus milagros, así como presentar a Pilatos como contrario a la crucifixión de Jesús. Para ello elaboran toda una serie de materiales tomados de los evangelios canónicos. El papel positivo de Pilatos prosigue en escritos pos-

2. Scheidweiler: Schneemelcher[5] I 398 contra Bardenhewer[2] I 545[3].

3. Cf. H. R. Drobner, «Die Himmelfahrtspredigt Gregors von Nyssa»: H. Eisenberger (ed.), ΕΡΜΗΝΕΥΜΑΤΑ (FS H. Hörner), Hei 1990, 106-109.

4. Cf. la Leyenda Panthera bajo B.

teriores, y le disculpaba de la muerte de Jesús hasta el punto de que la Iglesia siríaca lo veneraba como santo y de que aparece hasta hoy en el santoral copto. En cambio, otras ampliaciones del tema le reservaron un mal final. Dicen que, después de su muerte violenta, él no pudo encontrar reposo en el Tíber ni en el Ródano porque espíritus infernales rugieron en torno de su tumba hasta que, finalmente, fue arrojado a un lago alpino, por lo que la montaña de ese lugar se llama hasta hoy «Pilato».

Los capítulos 12-16 no pertenecieron originariamente a las *Acta Pilati*, sino que hablan de una reunión del Sanedrín de Jerusalén después de la muerte de Jesús. Durante la reunión se les informa de la resurrección de Jesús, de su encargo misionero y de su ascensión al cielo. Entonces estalla una discusión acalorada en el curso de la cual Nicodemo y José de Arimatea testimonian en favor de Jesús, pero no pueden convencer a los judíos.

La última parte [capítulos 17-27] quiere ser el testimonio de dos hijos de Simeón que, ya difuntos, se encontraron con Jesús en el Hades, resucitaron con él y ahora plasman por escrito esto ante los sumos sacerdotes de Jerusalén. El relato comienza con la entrada de un rayo de luz en la oscuridad del Hades que despierta en los patriarcas, en los profetas y en Juan el Bautista la esperanza de que se cumplan ahora sus vaticinios acerca del Mesías. Hades y Satanás se enzarzan en una disputa porque el insaciable Hades ha engullido a Jesús a pesar de que éste había manifestado mediante sus milagros su poder divino. Entonces resuena con Sal 23,7 la llamada a abrir al Soberano las puertas del inframundo. Hades y Satanás son vencidos, los santos de la Antigua Alianza son resucitados, bautizados en el Jordán y conducidos con Cristo al paraíso.

Esta presentación de la bajada de Cristo al Hades impregnó con su plural revisión y transmisión toda la Edad Media hasta la Edad Moderna. Manifiestan esa influencia las numerosas traducciones al árabe, al armenio, al copto, al latín y al siríaco. Una homilía de Sábado Santo transmitida bajo el nombre de Epifanio (PG 43, 439-464), que bebe del *Evangelio de Nicodemo* y pinta aún con mayor detalle y suntuosidad la lucha del descenso, contribuyó a ello. Algunos trozos de ella son utilizados todavía hoy como lecturas en el breviario pascual.

Cf. también los datos respecto de A.

E: Tischendorf[2] 210.486.— M. Vandoni / T. Orlandi, *Vangelo di Nicodemo*, 2 vol., Mi — Varese 1966.— A. Vaillant, *L'Évangile de Nicodème: Texte slave et texte latin* = PCRHP.O 1 (1968).— H. C. Kim, *The Gospel of Nicodemus, Gesta Salvatoris, Edited from the Codex Einsidlensis Ms. 326*, Toronto 1973.— Santos Otero[9] 390-465.

T: J. Sedláček, *Neue Pilatusakten.* Besprochen und übersetzt, Praga 1908.— Michaelis 132-214.— Weidinger 467-490.— F. Scheidweiler: Schneemelcher[5] I 395-424.

L: R. P. Wulcker, *Das Evangelium Nicodemi in der abendländischen Literatur.* Nebst drei Excursen, Pb 1872.— R. A. Lipsius, *Die Pilatus-Acten kritisch untersucht,* Kiel [2]1886.— E. v. Dobschütz, «Der Process Jesu nach den Acta Pilati»: ZNW 3 (1902) 89-114.— Th. Mommsen, «Die Pilatus-Actes»: ZNW 3 (1902) 198-205.— J. Kroll, *Gott und Hölle.* Der Mythos vom Descensus-Kampf, L — B 1932.— Z. Izydorczyk, «The Unfamiliar *Evangelium Nicodemi*»: Man 33 (1989) 169-191.— J. D. Dubois, «Les «Actes de Pilate» au quatrième siècle»: Apocrypha 2 (1991) 85-98.

II. HECHOS APÓCRIFOS DE LOS APÓSTOLES

A. GÉNERO LITERARIO

A diferencia de los evangelios apócrifos, los hechos apócrifos de los apóstoles, conservados en su mayoría sólo de modo fragmentario, no nacieron en paralelismo con los canónicos Hechos de los Apóstoles de Lucas, ni dependiendo de ellos ni compitiendo con ellos, sino en dos fases posteriores independientemente de ellos o en el contexto amplio de una intención complementadora. Datan de los siglos II y III los cinco grandes Hechos de los Apóstoles: *Acta Andreae, Ioannis, Pauli, Petri* y *Thomae*, que los maniqueos agruparon en un *Corpus* y que fueron consideradas luego como una obra coherente de un autor llamado Leukios Charinos. Los Hechos de los Apóstoles redactados a partir del siglo IV, transmitidos en gran número, o informan acerca de los cinco grandes o tratan de otros apóstoles, pero ya no con la original plenitud del material y de las ideas de los anteriores. Pero todos tienen un tema común: la persona, vida (viajes, acciones) y doctrina de uno o de varios apóstoles como θεῖοι ἄνδρες y testigos fiables de la fe. Con ello ofrecen el punto de partida para la hagiografía posterior al transmitir por separado martirios y otras partes concretas.

Hasta hoy no ha sido posible definir de modo homogéneo el género literario de los hechos de los apóstoles porque sus géneros estilísticos divergen bastante. Con toda probabilidad, pertenecen al ámbito de la antigua novela, a la literatura περίοδοι y πράξεις, pero se diferencian de ella en que no sólo transmiten ficción, sino también piezas de tradición, leyendas y narraciones. R. Söder analiza cinco elementos principales:

1. el motivo del viaje;

2. el elemento aretológico, es decir, la acentuación de las maravillosas virtudes (ἀρεταί) y fuerzas (δυνάμεις) de los héroes;

3. el elemento teralógico, es decir, la presentación del mundo encantado en el que los apóstoles entran (caníbales, animales que hablan, etc.);

4. el elemento tendencioso, sobre todo en homilías;

5. el elemento erótico, expresado tanto en los propios motivos amorosos como en los rasgos ascético-encratitas.

Habrá que considerar los hechos (apócrifos) de los apóstoles como literatura popular que pretendía servir al entretenimiento, edificación y adoctrinamiento cristianos de sus lectores, pero no a la discusión de problemas teológicos o eclesiales. Los hallazgos recientes de escritos gnósticos y la necesaria diferenciación «de la» gnosis no permiten ya sostener la teoría de que los hechos de los apóstoles provienen de la gnosis. Eso no obsta para que contengan algún que otro elemento gnóstico.

Cf. también los datos respecto de A.

E: CChr.SA.— R. A. Lipsius / M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha* I-II/1-2, L 1981-1903.

T: Michaelis 216-438.— Schneemelcher[5] II 71-438.

I: M. Lipinski, *Konkordanz zu den Thomasakten* = BBB 67 (1988).

L: artículos de léxico: E. Plümacher: PRE.S 15 (1978) 11-70.

Estudios: R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte, 2 vol. y suplemento, Braunschweig 1883-1890.— R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, St 1932.— M. Blumenthal, *Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten* = TU 48/1 (1933).— F. Bovon y otros, *Les Actes apocryphes des Apôtres*. Christianisme et monde païen, Ginebra 1981.— C. W. Müller, *Der griechische Roman: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* II, Wi 1981, 377-412.— N. Holzberg, *Der antike Roman*. Eine Einführung, Mu —Zu 1986.— T. Hägg, *Eros und Tyche*. Der Roman in der antiken Welt, Mg 1987.— ANRW II 25.6 (1988) 4293-4527.

B) Los *Hechos de Pedro*

Los *Hechos de Pedro*, que son los Hechos (apócrifos) de los Apóstoles más antiguos de cuantos se conservan, fueron escritos aproximadamente entre los años 180 y 190 en Asia Menor o en Roma. Se ha perdido más o menos la tercera parte de la obra. La gran parte central, la

parte final y dos historias sueltas de la primera parte se han transmitido en *Actus Vercellenses* (en una traducción latina hallada en un manuscrito de Vercelli). Además, circuló por separado el relato del martirio de Pedro, atestiguado por una serie de versiones orientales.

La primera parte se desarrolló, sin duda, en Jerusalén, donde Pedro permaneció, según la tradición, durante doce años y chocó por primera vez con Simón Mago (cf. Hch 8,18-24). La segunda parte habla del viaje de Pedro a Roma por orden directa de Dios, y cuenta su actuación en la Ciudad Eterna. Dice que cuando Pablo partió hacia España para misionar, Simón se presentó en Roma y que ganó para sí a toda la comunidad cristiana del lugar con la excepción de unos pocos fieles, y que asombraba a los romanos con sus milagros. Pedro entabla entonces la lucha con Simón, obra en contra de éste milagros aún más convincentes y le vence en una lucha directa y pública a base de milagros. Se hizo famosa (hasta en las películas de Hollywood) la escena final de la confrontación, cuando Simón quiere mostrar desde un alto andamiaje su capacidad de volar. Pero la oración de Pedro hace que fracase y se parte una pierna.

La parte final describe el martirio de Pedro, que, como suele suceder con frecuencia en los Hechos de los Apóstoles, es causado por un elemento erótico-ascético. Él predica la castidad. Con ello se gana la aversión del prefecto romano Agripa y provoca intranquilidad en la ciudad porque abandonan a Agripa sus cuatro concubinas y muchas mujeres se separan de sus maridos o les niegan el débito conyugal por ser fieles a la nueva castidad. Pedro, ante la amenaza de ser apresado, huye de Roma por la *Via Appia*, donde encuentra a Cristo que, a su pregunta «*Quo vadis, Domine?*», responde: «Voy a Roma para ser crucificado por segunda vez». Acto seguido, Pedro regresa a Roma y padece la muerte de cruz pero, a diferencia de Jesús, con la cabeza hacia abajo. Precisamente en la historia *Quo vadis* se percibe muy bien la influencia de los Hechos en el pueblo. Todavía hoy, en recuerdo del tradicional lugar del encuentro, se levanta una iglesia. En ella hay un bloque de mármol en el que se veneran las huellas de los pies de Jesús que él dejó grabadas allí en su rapto. Al escritor polaco Henryk Sienkiewicz (1846-1916) su novela *Quo vadis* le granjeó fama mundial y en 1905 la concesión del premio Nobel de literatura.

En el plano literario, los Hechos de Pedro forman parte de la literatura πράξεις. Su objetivo no es combatir a los herejes, sino presentar los milagrosos portentos de Pedro como θεῖος ἀνήρ que acreditan que la fuerza de Dios es superior a la del mal. El elemento aretológico (milagros, visiones, etc.) determina la estructura de la obra, en la que se han insertado una y otra vez discursos, diálogos y oraciones. El relato del viaje de Jerusalén a Roma se limita a relacionar estos dos escenarios,

pero no sirve de marco al conjunto de la obra, de modo que ésta no pertenece a los περίοδοι.

Cf. también los datos respecto de A.
E: Lipsius: Lipsius/Bonnet I 45-103.— L. Vouaux, P 1922 [TfÜK].
T: Michaelis 317-379.— Schneemelcher[5] II 243-289.
L: C. Schmidt, *Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur nebst einem neuentdeckten Fragment* = TU 24/1 (1903).— C. Schmidt, «Studien zu den alten Petrusakten»: ZKG 43 (1924) 321-348; 45 (1927) 481-513.— G. Poupon, «Les «Actes de Pierre" et leur remaniement»: ANRW 25.6 (1988) 4363-4383.

c) Los *Hechos de Pablo*

Al género de los περίοδοι pertenecen los *Acta Pauli*, dependientes de los *Hechos de Pedro*; fueron escritos entre los años 185 y 195 por un presbítero de Asia Menor y narran los hechos de Pablo en el marco de un gran informe de sus viajes. Tampoco ellos se han conservado en su totalidad; faltan el comienzo y un trozo grande en el centro. El resto ha sido transmitido por diversos caminos y en piezas diferentes: en papiros griegos y coptos, como *Acta Pauli cum Theclae*, como correspondencia epistolar de los corintios con Pablo (3ª carta a los corintios) y como martirio de Pablo. Partiendo de esas piezas, Schneemelcher ha reconstruido, en la medida de lo posible, la forma original de los *Hechos*. Las estaciones del viaje de Pablo determinan la estructura de la obra: Damasco - Jerusalén - Antioquía (¿de Siria?) - Iconio - Antioquía (¿de Pisidia?) - Myra - Sidón - Tiro; tras una laguna: Esmirna - Éfeso - Filipos - Corinto - Italia - Roma. Los episodios siguen un esquema casi estereotipado: descripción del camino del viaje, Pablo predica la resurrección y sobre la castidad; con ello provoca revuelo porque las mujeres se apartan de sus maridos; es perseguido, salvado milagrosamente, y prosigue su viaje.

Como cabe suponer en virtud de fragmentos, el perdido comienzo pinta, sin duda, la conversión de Pablo en Damasco y su primera actuación allí y en Jerusalén. Le seguía un episodio acaecido en Antioquía —del que se han conservado restos—, y pasa inmediatamente a la parte principal transmitida como *Acta Pauli cum Theclae*, en la que Pablo juega sólo un papel secundario. En Iconio la virgen Tecla se deja convencer por la predicación de Pablo y rompe relaciones con su novio. Éste, junto con otros hombres a los que también han abandonado sus esposas, acusa a Pablo ante el procónsul. Acto seguido, Pablo es encar-

celado, pero Tecla, chantajeando a los centinelas, consigue acceder a Pablo de noche para que éste siga instruyéndola. Al conocerse esto, ambos son llevados a los tribunales. Pablo es expulsado de la ciudad y Tecla es condenada a perecer en la hoguera, pero el fuego es incapaz de causarle el menor daño. En la siguiente ciudad, en Antioquía, ella escapa de morir en el circo porque ninguno de los animales la ataca. Es más: una leona la defiende hasta encontrar su propia muerte. Tecla se arroja a un estanque para administrarse de ese modo el bautismo a sí misma. Al fin, es declarada inocente por la autoridad competente.

Los restantes trozos, transmitidos sólo de forma incompleta, siguen el mismo esquema. La correspondencia epistolar de Pablo con los corintios versa sobre cuestiones de falsas doctrinas gnósticas que dos hombres han propalado en Corinto: el rechazo del Antiguo Testamento, la negación de la omnipotencia de Dios, de la resurrección de la carne, de Dios como creador del mundo y de Cristo como Hijo de Dios encarnado por medio de María. Los *Acta* concluyen con el martirio de Pablo en Roma, adonde llega —en contraposición a lo que dicen los Hechos de los Apóstoles de Lucas— como hombre libre. Lo que le lleva al martirio tampoco es la predicación sobre la castidad, sino la proclamación de Cristo como Señor de los eones, en lo que Nerón ve una amenaza para su poder.

El autor combina tradiciones recibidas con ideas propias para construir una unidad nueva cuya finalidad no es teológica, sino la de edificar y entretener a la comunidad. Los temas principales que se tratan son la resurrección y la continencia. Queda en el terreno de la duda la cuestión de si el autor conoció o no los Hechos de los Apóstoles canónicos. Cierto que coinciden algunas toponimias del itinerario de Pablo, y es posible constatar unas pocas resonancias, pero éstas pueden provenir de raíces comunes, pues por lo demás los *Hechos de Pablo* manejan el material con absoluta independencia.

La descripción de Pablo como «hombre de corta estatura, calvo, piernas torcidas, porte noble, cejas unidas, nariz pequeña y poco saliente» [3.2] resultó orientadora para la iconografía cristiana primitiva, que, por tanto, lo representa, típicamente, con rostro enjuto, perilla y calvo. En cambio pinta a Pedro con rostro lleno, con pelo y con barba rizada.

Cf. también los datos respecto de A.

E: Lipsius: Lipsius / Bonnet I 23-44, 104-17, 235-72.— L. Vouaoux, *Les Actes de Paul et ses Lettres Apocryphes*, P. 1913 [TfÜK].— C. Schmidt, *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr.1*, L ²1905.— C. Schmidt, Πράξεις Παύλου. *Acta Pauli.* Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek. Con la colaboración de W. Schubert, Glück-

stadt — H 1936.— M. Testuz, *Papyrus Bodmer X-XII,* Ginebra 1959, 7-45.— A. Harnack = KIT 12 (²1912) 6-22.

T: Michaelis 268-317.— Weidinger 560-572.— Schneemelcher⁵ II 193-243.

L: A. F. J. Klijn, «The apocryphal correspondence between Paul and the Corinthians»: VigChr 17 (1963) 2-23.— W. Schneemelcher, *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik*, ed. W. Bienert / K. Schäferdiek = ABla 22 (1974) 182-239.— W. Rordorf, «In welchen Verthältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefe?»: T. Baarda (ed.), *Text and Testimony* (FS A. F. Klijn), Kampen 1988, 225-241.— W. Rordorf, «Was wissen wir über Plan und Absicht der Paulusakten?»: D. Papandreou y otros (eds.), *Oecumenica et Patristica* (FS W. Schneemelcher), St —B — Co 1989, 71-82.

III. CARTAS

A) El género literario

El tercer género de los apócrifos bíblicos, las cartas, no requiere un tratamiento amplio en el marco del saber patrológico básico. Ni constituyen un número grande ni resultaron importantes para la teología ni para la literatura primitivas. Todas pertenecen a la literatura epistolar de ficción o pseudoepigráfica, y en muchos casos han sido transmitidas dentro de obras mayores, como, por ejemplo, la *Tercera Carta a los Corintios* en los *Hechos de Pablo* o la *Correspondencia de Jesús con el rey Abgaro de Edesa* en la *Saga de Abgaro*. Además, son dignas de mención la *Carta a los Laodicenses*, que nació en virtud de la observación que hace Pablo en Col 4,16: «Leída que sea esta carta entre vosotros, haced que se lea también en la iglesia de Laodicea, y procurad también vosotros leer la de los laodicenses»; y, finalmente, la *Correspondencia entre Pablo y Séneca*, que pretendía recomendar al público romano por boca del famoso filósofo las cartas de Pablo a pesar de su estilo no clásico, y que, de hecho, dejó una gran impresión en la Antigüedad.

Cf. también los datos para la **Introducción A**.

E: PLS 1 673-678 [Pablo + Séneca].— PLS II 1486s, 1522-1542 [Tito].— A. Harnack = KIT 12 (²1931).— L. Bocciolini Palagi, *Il carteggio*

apocrifo di Seneca e San Paolo, Florencia 1978 [TK].— Santos Otero[9] 656-663.

T: Michaelis 440-461.— Weidinger 491-493, 554-560.— Schneemelcher[5] II 41-70.

L: artículos de léxicos: H. Leclerq, «Sénèque et S. Paul»: DACL 15/1 (1950) 1193-1198.— E. Kirsten, «Edessa»: RAC 4 (1959) 588-593.— A. Hamman, «Seneca and Paul, Correspondence of»: EECh II 767s.

Estudios: E. v. Dobschütz, «Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus»: ZWTh 43 (1900) 422-486.— J. N. Sevenster, *Paul and Seneca*, Lei 1961.— F. Schnider / W. Stenger, *Studien zum neutestamentlichen Briefformular* = NTTS 11 (1987).— D. Trobisch, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung*. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik = NTOA 10 (1989).

B) La *Carta de Bernabé*

Tradicionalmente se suele encasillar la *Carta de Bernabé* entre los «Padres Apostólicos», pero hay que contarla entre los apócrifos, como ya lo hicieron Eusebio y Jerónimo, pues representa un pseudo-epígrafe bajo el nombre de un apóstol y en muchos lugares la consideraron en la Antigüedad como uno de los libros canónicos o bíblicos. El famoso *Codex Sinaiticus* la añade al Nuevo Testamento.

En cuanto al género literario, es un tratado en un marco epistolar, aunque se reduce a una breve fórmula de saludo al principio, incompleta para una carta auténtica, a ecos de un exordio epistolar y a fragmentos de una conclusión de carta. Faltan el nombre del remitente, del destinatario y el motivo de la correspondencia, elementos habituales en una carta auténtica.

Aunque el autor no menciona su nombre en ningún momento, sin embargo la tradición la atribuyó, desde su primera testificación en Clemente de Alejandría, a Bernabé, de ascendencia judía y compañero de Pablo. Sin embargo, la carta acredita a su autor como cristiano de la gentilidad. Por otro lado, es muy probable que Bernabé hubiera muerto antes de que la carta fuera redactada. En efecto, en el capítulo 16,3-4 se habla de un templo que reconstruyen ahora los mismos que lo destruyeron. Klaus Wengst ha hecho verosímil recientemente la hipótesis de que se alude al templo de Jerusalén destruido por Tito en el año 70 y en cuyo emplazamiento el emperador Adriano quiso levantar en el año 130 un templo a Júpiter Capitolino, lo que desencadenó en el año 132 el levantamiento de Bar Kokbá. Del hecho de que la *Carta a Bernabé* no mencione el levantamiento concluye Wengst que ella fue escri-

ta entre los años 130 y 132. Tradicionalmente se ha considerado que la carta fue escrita en Egipto; más concretamente en Alejandría. Hoy se aboga más por Asia Menor, Siria o Palestina.

La carta se divide en 21 capítulos. Las palabras que aparecen en el capítulo 17: «Ya hemos dicho bastante de esto. Pasemos ahora a un nuevo conocimiento y doctrina», marcan con claridad el corte de las dos partes principales. Tras una fórmula de saludo y un exordio breves [1], la primera parte [2-16) tematiza los conocimientos que se pueden sacar de la Sagrada Escritura (del Antiguo Testamento) acerca de Dios, de Cristo, del nuevo pueblo de Dios y de sus obligaciones éticas. La segunda parte [17-20] sitúa al cristiano ante la opción por el camino de la luz o por el camino de las tinieblas. Esta doctrina de los dos caminos proviene del judaísmo y podemos encontrarla por segunda vez, sistematizada con más amplitud, en la *Didaché*. Concluye el capítulo 21 con exhortaciones a observar los mandamientos del Señor, y con una fórmula de saludo y de bendición. El autor utiliza numerosas piezas tradicionales que es posible determinar mediante observaciones formales. Así, por ejemplo, no toma sus citas bíblicas directamente de Septuaginta (LXX). Tiene ante sí una colección de testimonios, pero ella no es su única fuente. Hay que echar mano de ese hecho para explicar las demostrables uniones, fracturas e incongruencias. Las hipótesis que hablan de una interpolación posterior han quedado anticuadas.

La importancia teológica de la *Carta de Bernabé* radica en la interpretación tipológica y espiritual —captable por primera vez aquí— de todo el Antiguo Testamento como profecía referida a Cristo y el modo de vida cristiano, aunque con una radicalidad sin par. Se dice en ella que entre Dios y el pueblo judío jamás existió una alianza; que su concepción literal de la Sagrada Escritura es una equivocación radical. Y afirma que sólo los cristianos son los receptores de la alianza y de la Escritura; por eso ellos reconocen detrás de la letra su sentido cristológico y espiritual.

Cf. también los datos para el capítulo 2.

E: P. Prigent / R. A. Kraft = SC 172 (1971) [TfÜK].— Wengst 101-202 [TdÜK].— A. Lindemann / H. Paulsen, *Die Apostolischen Väter.* Griechisch-deutsche Parallelausgabe, Tb 1992, 23-75 [TdÜ].

T: Mayer 67-115.— H. Veil: Hennecke[1] 143-166; [2]503-518.— Zeller 71-105.— H. Windisch: HNT.E 299-413.— K. Thieme, *Kirche und Synagoge.* Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis: Der Barnababrief und der Dialog Justins des Märtyrers. Neu bearbeitet und erläutert, Olten 1945, 27-65.

L: artículos de léxicos y de manuales: J. Schmid: RAC 1 (1950) 1212-

1217.— Vielhauer 599-612.— K. Wengst: TRE 5 (1980) 238-241.— F. Scorza Barcellona: EECh I 111s.

Estudios: P. Prigent, *L'Épitre de Barnabé I-XVI et ses sources*, P 1961.— E. Robillard, «L'épitre de Barnabé: trois époques, trois théologies, trois rédacteurs»: RB 78 (1971) 184-209.— K. Wengst, *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes* = AKG 42 (1971).

IV. APOCALIPSIS

A) GÉNERO LITERARIO

El nombre «apocalipsis» proviene de las palabras iniciales del primer escrito cristiano de este tipo, la «'Αποκάλυψις 'Ιησοῦ Χριστοῦ» de Juan, que fue admitida en el canon del Nuevo Testamento. Pero el género literario proviene del judaísmo, cuya apocalipsis veterotestamentaria más sobresaliente es el *Libro de Daniel*. Las apocalipsis cristianas imitan en buena medida la forma de las judías, a las que llenan con su propia escatología. Cierto que no es posible «documentar una ley formal válida para todas las apocalipsis»,[5] y precisamente la Apocalipsis de Juan ocupa una posición singular entre todas las apocalipsis cristianas, pero se puede señalar toda una serie de elementos de contenido y estilísticos que se mantienen:

1. Todas las apocalipsis son escritos seudónimos puestos bajo el nombre de un hombre importante del pasado que confiere a la obra la autoridad que no posee el autor verdadero. De ahí que una apocalipsis esté escrita siempre en un ficticio tiempo pretérito como un libro ya pretendidamente antiguo que, en virtud del sellado, debe ser mantenido en secreto hasta el predeterminado tiempo final (cf. Dan 12,8; Ap 6). Como elemento típico contiene, pues, constatables hechos históricos formuladas en futuro *(vaticinia ex eventu)* para despertar así en el lector confianza también en la fiabilidad de las visiones referidas al tiempo final. La historia de la humanidad es dividida en períodos, y el último de ellos acaba de comenzar.

2. El apocalíptico recibe su mensaje en forma de una visión tenida en un estado de éxtasis o en sueños. Para ello, él es raptado a veces al mundo celestial a fin de que conozca y pinte el más allá (cf. Ap 1,10s). Tal rapto alcanza su punto culminante en una visión de la sala del tro-

---

5. W. G. Kümmel, *Einführung in das Neue Testament*, Hei [17]1973, 400.

no, en el encuentro con Dios mismo, encuentro que legitima al vidente. Por lo general, la presentación del mensaje adopta la forma de narración en primera persona del singular.

3. Las visiones acaecen en forma de imágenes y constituyen alegorías que un mediador de la revelación *(angelus interpres)*, Dios o Cristo mismo explica al vidente.

4. Las apocalipsis sistematizan la caótica plenitud de los fenómenos contemplados, sobre todo mediante números, para demostrar así su comprensión del orden divino.

5. Dado que las apocalipsis no tienen una finalidad esotérica, sino práctica y actual, la de fortalecer y guiar al creyente para que supere las apreturas del tiempo final, las parénesis y las oraciones son elementos fijos de ellas, y pueden adoptar las formas de súplica y de lamentación, pero también de alabanza, de acción de gracias y de himno.

Cuatro grandes contraposiciones acuñan el mundo conceptual de las apocalipsis: el dualismo de dos eones, universalismo e individualismo, pesimismo y esperanza del más allá, determinismo e inminencia. La historia del mundo y sus períodos, desde su creación hasta su final, están fijados previamente según el plan salvífico, grande e inmutable de Dios. El eón del mundo es malo; está dominado por Satanás, degenera de generación en generación y se encamina a las catástrofes políticas y cósmicas del tiempo final. En ese escenario tiene que acreditarse el individuo mediante la obediencia a Dios, abstrayendo de la espera de una salvación nacional. Cierto que debe pasar el viejo mundo del pecado, de la idolatría y de la dominación humana antes de que irrumpa el reino de Dios, pero el Señor promete al devoto la participación del mundo nuevo ya en esta vida mediante la observancia de sus mandamientos. De la esperanza en el eón futuro saca el creyente esperanza y confianza absoluta en que serán premiadas su perseverancia y fidelidad y en que serán castigados los impíos. Los signos de los tiempos demuestran la proximidad del final del mundo previsto por Dios, si bien resulta imposible fijar con precisión el instante en que acaecerá ese final. Ahora es, pues, el tiempo de convertirse y de prepararse al eón venidero.

En este marco nacen a partir del siglo II las apocalipsis cristianas y las refundiciones cristianas de apocalipsis judías, entre las que se cuentan, por ejemplo, el *Testamento de Abrahán*, la apocalipsis de Esdras y el libro eslavo de Enoc. En cuanto al contenido, la escatología cristiana primitiva sustituye o reforma las concepciones judías acerca del más allá. Temas capitales de las apocalipsis del siglo II son la explicación del retraso de la parusía —que, según el plan escatológico que Dios ha fijado para el universo, no ha podido acontecer aún—, el fin del mundo y el más allá. A partir del siglo IV (curiosamente no se han transmitido

apocalipsis del siglo III), el interés o se desplaza a la descripción del cielo y del infierno para fortalecer la moral y la ortodoxia de los cristianos o desemboca en un curioso afán de conocer detalles sobre el juicio final y el ocaso del mundo. Tal cambio se debe, sin duda, a que estaban fijados ya los rasgos determinantes de la escatología eclesiástica. En todo caso, los apocalípticos cristianos no tenían la misma libertad que los judíos para poder modelar de modo autónomo un material bastante más impreciso en tiempos de estos últimos.

Entre los apocalipsis cristianos más importantes se cuentan el *Apocalipsis de Pedro*, la «Ascensión de Isaías», el *Apocalipsis de Pablo* y el *Apocalipsis de Tomás*. En Nag Hammadi salió a la luz una serie de apocalipsis gnósticas a las que no se ha prestado aún toda la atención.

Cf. también los datos para **Introducción** A.

E: C. Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae*, L 1866.— M. R. James, *Apocrypha anecdota* = TaS II/3 (1893).— A. Böhlig / P. Labib, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*: WZ(H), volumen especial (1963) [TdÜ].

T: Michaelis 464-481.— Schneemelcher[5] II 491-679.

L: artículos de léxicos: A. Oepke: ThWNT 3 (1938) 565-597.— J. Lebram / K. Müller / A. Strobel / K. H. Schwarte: TRE 3 (1978) 192-275.— E. Romero Pose: EECh I 55s.

Misceláneas: K. Koch / J. M. Schmidt (eds.), *Apokalyptik* = WdF 365 (1982).— D. Hellholm (ed.), *Apocalyticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tb 1983.— C. Kappler y o. (eds.), *Apocalypses and voyages dans l'au-dela*, P 1987.

Estudios: W. Schmithals, *Die Apokalyptik.* Einführung und Deutung, Go 1973.— A. J. Beagley, *The «Sitz im Leben» of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies* = BZNW 50 (1987).— Ch. Rowland, «Apocalyptic Literature»: D. A. Carson (ed.), *It is Written: Scripture Citing Scripture* (FS B. Lindars), C 1988, 170-189.— A. Yarbro Collins, «Early Christian Apocalyptic Literature»: ANRW II 25.6 (1988) 4665-4711.— R. E. Sturm, «Defining the Word "Apocalyptic": A Problem in Biblical Criticism»: J. Marcus / M. L. Soards (eds.), *Apocalyptic and the New Testament* (FS L. Martyn) = JSNT.S 24 (1989) 17-48.— W. Zager, *Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlicer Forschung*, Berna 1989.

El escrito extracanónico más apreciado durante los primeros siglos del cristianismo fue el *Pastor* de Hermas. En algunos lugares llegó a ser tenido incluso por canónico. El autor de este apocalipsis que nació en varias partes durante un prolongado lapso de tiempo, concretamente desde el año 130 hasta el año 140[6] en Roma, fue un liberto y pequeño comerciante llamado Hermas. El nombre «Pastor» le viene al libro de la segunda persona reveladora que aparece en él. La obra se divide en cinco visiones (*visiones*), doce mandamientos (*mandata*) y diez semejanzas (*similitudines*). Se cita según esa composición. *Vis* I-IV, así como *vis* V hasta *sim* VII, nacieron como libros independientes entre sí, pero fueron obra del mismo autor,[7] que, en la compilación, añadió *sim* IX y X. *Vis* I sirve de introducción a los libros siguientes.

Las visiones comienzan narrando que Hermas fue vendido como esclavo en Roma a una tal Rhode, y que más tarde fue manumiso. Un día ve a su antigua ama bañarse en el Tíber y la acompaña desde el río. Al ver la belleza de ella, desea en su interior poseer como esposa a tal mujer. Algunos días más tarde, de camino a Cumas, sede de la Sibila al norte de Nápoles, es raptado por el espíritu a una región intransitable. Allí se le aparece su antigua ama como imagen celestial y le enseña que su deseo ha sido ya un pecador adulterio de pensamiento. Luego se le aparece una anciana con una vestidura radiante. Hermas la toma por la Sibila, pero ella le enseñará más tarde que ella representa una encarnación de la Iglesia. Exhorta a Hermas y a toda su familia a hacer penitencia. La segunda visión tiene lugar en el mismo sitio, un año después. La anciana entrega a Hermas un libro pequeño, una «carta del cielo», que concede a la cristiandad un último plazo para la penitencia. Le encarga copiar esa carta y notificar a la Iglesia romana y a otras ciudades extranjeras esa visión y otros que vendrán. En la tercera visión, la anciana, que aparece cada vez más rejuvenecida, muestra a Hermas una torre en construcción que simboliza la Iglesia y cuya consumación se aplazará hasta que todos los cristianos alcancen la consumación por medio de la penitencia. En *vis* V hace acto de presencia, finalmente, un segundo revelador, un ángel de la penitencia en figura de pastor que, en los mandamientos y semejanzas siguientes, muestra la cristiandad ideal.

En cuanto a su forma literaria, el *Pastor* de Hermas es una apocalipsis. Lo indican, entre otras cosas, los elementos estilísticos de la narración en primera persona del singular, de las visiones, de los raptos y de

6. Las dataciones propuestas van desde finales del siglo I hasta finales del siglo II.

7. Giet y Nautin suponen tres autores distintos.

la carta del cielo. Hermas sigue ahí la tradición de la apocalíptica judía. Sin embargo, en la figura de la anciana y del pastor refunde modelos romanos de la literatura hermética.[8] En cuanto al contenido, faltan las características de la apocalipsis, las revelaciones del futuro escatológico o del más allá. Eso llevó a Vielhauer a llamarla «pseudo-apocalipsis», mientras que Staats ve en ella, más bien, una «forma original de una apocalipsis eclesiástica del catolicismo primitivo».

El tema e importancia principales del *Pastor* residen en su doctrina sobre la penitencia, que anuncia la posibilidad de un único perdón de los pecados después del bautismo y que según la opinión cristiana general representa el perdón básico de los pecados. La doctrina de la penitencia de Hermas ha dado lugar a enconadas controversias. Windisch, Dibelius y otros la entienden en el sentido de que en el cristianismo más antiguo anterior a Hermas, después del bautismo, no habría existido posibilidad alguna de una segunda penitencia, y que el *Pastor* de Hermas, en virtud de la experiencia cotidiana de que también los cristianos bautizados cometen pecados, y desviándose de las rigurosas exigencias de santidad, bajo la impresión de la próxima parusía, concede una nueva posibilidad de penitencia. Lógicamente, para ello tiene que elegir la forma de apocalipsis, de revelación y encargo provenientes directamente de Dios, porque no puede apoyarse en ninguna tradición eclesiástica o en una suficiente autoridad propia. En cambio, Poschmann y otros no ven en el *Pastor* de Hermas otra cosa que la codificación de la praxis eclesial ya existente o incluso una agravación de la praxis penitencial mediante la limitación a una sola vez. Norbert Brox precisa la interpretación diciendo que la Iglesia del tiempo de Hermas concedía una única penitencia, pero ésta era aplazable y fue aplazada. En cambio Hermas, yendo más allá, quería mantener el entusiasmo de los primeros tiempos y notifica la oportunidad penitencial única para el momento presente.

La historia posterior de la penitencia en la Iglesia antigua indica que, hasta el siglo V, en el caso de pecados graves se practicó la penitencia pública, posible sólo una vez después del bautismo. Las penitencias impuestas se desarrollaron hasta alcanzar tal gravedad, como por ejemplo la renuncia de por vida a mantener relaciones matrimoniales, que una y otra vez se llegaba a aplazar la penitencia hasta el final de la vida. Sínodos gálicos incluso prohibieron la admisión de personas jóvenes a la penitencia. Fue a partir del siglo V cuando los irlandeses que misionaban en el continente pusieron en marcha en la Iglesia lati-

8. Colección de literatura gnóstico-pagana que fue atribuida al dios Hermes Trismegistos. Cf. G. Filoramo, «Hermetism»: EECh I 377s; H. J. Sheppard / A. Kehl / R. McL. Wilson, «Hermetik»: RAC 14 (1988) 780-808.

na la evolución hacia una penitencia privada y repetida de modo ilimitado.

Cf. también los datos para A y para el capítulo 2.

E: M. Whittaker = GCS 48 (^{2}1967).— R. Joly = SC 53 (^{2}1968) [TfÜK].— A. Carlini, *Papyrus Bodmer XXXVIII: Erma, Il Pastore (Ia-IIIa visione)*, Cologny - Ginebra 1991 [TK].— A. Lindemann / H. Paulsen, *Die Apostolischen Väter.* Griegisch-deutsche Parallelausgabe, Tb 1992, 325-555 [TdÜ].— O. Ramírez: OCP 59 (1993) 427-464 [etíope].

T: Mayer 253-411.— Zeller 171-289.— M. Dibelius: HNT.E 415-644.— H. Weinel: Hennecke[1] 217 hasta 92; [2] 327-384.

L: artículos de léxico/manual: Vielhauer 513-523.— R. Staats: TRE 15 (1986) 100-108.— A. Hilhorst: RAC 14 (1988) 682-701.— P. Nautin: EECh I 377.

Comentario: N. Brox, *Der Hirt des Hermas* = KAV 7 (1991) [ÜK].

Estudios: Ph. Henne, «La pénitence et la rédaction du Pasteur d'Hermas»: RBI 98 (1991) 358-397.— H. O. Maier, *The Social setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Waterloo (Ont) 1991.— Ph. Henne, *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas* = Par. 33 (1992).

Penitencia: B. Poschmann, *Paenitentia secunda.* Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung = Theoph. I (1940) 134-205.— H. Emonds / B. Poschmann, «Busse»: RAC 2 (1954) 802-812.— G. A. Benrath, «Busse V»: TRE 7 (1981) 452-473.— H. Vorgrimler, *Busse und Krankensalbung* = HDG IV/3 (1978) 33-36.— I. Goldhahn-Mueller, *Die Grenze der Gemeinde.* Studien zum Problem der Zweiten Busse im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertulian = GTA 39 (1989).

C) Los Sibilinos cristianos

Constituyen una forma específica de la literatura apocalíptica los *Oracula Sibyllina*, cuyo origen se remonta hasta el siglo VII a.C. La Sibila fue originariamente una profetisa mítica de edad suprahumana, de origen oriental, quizá persa, de la que circularon en Grecia oráculos desde el siglo V a.C. Más tarde se habla de varias Sibilas en distintos lugares; entre otros, en Eritrea, Delfos y Cumas. Sus vaticinios, compuestos en hexámetros épicos, contenían con frecuencia amenazadores vaticinios de desgracia y anunciaban un nuevo reino mediante la libe-

ración de la opresión actual. De ese modo, los oráculos se convirtieron en propaganda política y antirromana.

El judaísmo de la diáspora griega acogió en el siglo III a.C. los vaticinios sibilinos y los reformó para utilizarlos en la propaganda religiosa. Para ello les dio nuevos contenidos. Los dichos de las Sibilas se convirtieron entonces en testimonio a favor del monoteísmo, anunciaban el fin del mundo con todo su espanto y castigos, y exhortaban a la conversión. Los unen con la apocalíptica la seudonimia de las aseveraciones, el ficticio emplazamiento en un tiempo anterior, los *vaticinia ex eventu*, y la fijación de la mirada en el futuro de la historia, que demostrará que toda la profecía era verdadera. A diferencia de las apocalipsis, pensadas para fortalecer a los creyentes, los oráculos sibilinos miran al exterior: a la propaganda y a la defensa. En la segunda mitad del siglo II d.C. los cristianos tomaron del judaísmo «este género literario que por su forma, temática y talante parecía muy apto para la lucha y para la autoafirmación frente al exterior» (Vielhauer 494).

La colección de los *Oracula Sybillina* en 12 libros[9] que conocemos hoy constituye una mezcla de las tres formas; nació en el tiempo que va desde el año 180 a.C.[10] hasta el siglo III d.C. El contenido del libro sexto es exclusivamente cristiano; el de los libros séptimo y octavo contiene preferentemente vaticinios cristianos, y también en los otros cabe detectar influencias cristianas. El libro sexto, que consta sólo de 26 versos, canta un himno a la cruz de Cristo. El libro séptimo (162 versos) pinta con trazos gnósticos el ocaso de los reinos paganos y una época dorada al final de los tiempos. El libro octavo, que consta de 500 versos, es el más importante y fue el más utilizado y atestiguado en la Antigüedad cristiana. Comienza con una larga lamentación de 216 versos contra Roma y desarrolla luego una escatología cristiana en cuyo inicio (verso 217) está el famoso acróstico ΙΧΘΥΣ = 'Ιησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός, citado ya por el emperador Constantino y por Agustín.

Muchos son los Padres de la Iglesia que citan los Oráculos Sibilinos, cuya influencia continúa en la Edad Media. Piénsese en el himno *Dies irae*, en la *Divina comedia* de Dante y en las pinturas de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina.

Cf. también los datos para A.
E: J. Geffcken = GCS 8 (1902).— A. Kurfess, Mu 1951 [TdÜ].
T: E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Psedepigraphen des AT*. Zweiter

9. A veces se habla de 14 libros debido a que el octavo fue transmitido en tres partes. Por eso, los libros encontrados por el cardenal Angelo Mai en 1817 recibieron los números 11 a 14.

10. Hamman: 140 a.C

Band: Die Pseudepigraphen des AT, Tb 1900. 177-217.— Weidinger 542-7.— U. Treu: Schneemelcher[5] II 591-619.

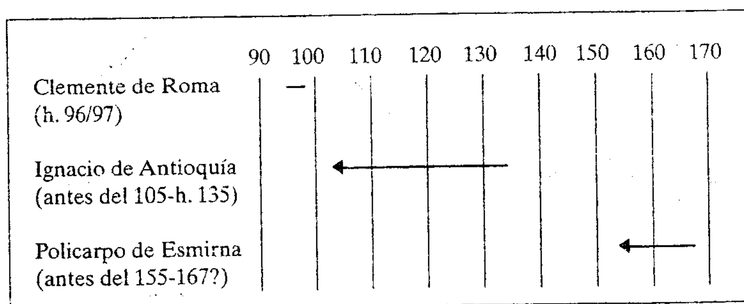
L: artículos de léxicos: A. Rzach: PRE 2 A (1923) 2073-2183.— A. Hamman: EECh II 614s.

Comentarios: V. Nikiprowetzky, *La troisième Sibylle* = EtJ 9 (1970).— D. S. Potter, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire*: A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle, O 1990.

Estudios: J. Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina* = TU 23/1 (1902). K. Prümm, «Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils»: Schol. 4 (1929) 54-77, 221-246, 498-533.— B. Bischoff, «Die lateinischen Übersetzungen und Bearbeitungen aus den *Oracula Sibyllina*»: *Mélanges J. de Ghellinck* I: Antiquité = ML.H 13 (1951) 121-147.— B. Thompson, «Patristic Use of the Sibylline Oracles»: RR 16 (1951) 121-147.— S. A. Redmond, «The Date of the Fourth Sibylline Oracle»: SecCent 7 (1990) 129-149.— B. Teyssèdre, «Les représentations de la fin des temps dans le chant V des *Oracles sibyllines*: les strates de l'imaginaire»: *Apocrypha* I (1990) 147-165.

CAPÍTULO II

LA LITERATURA POSTAPOSTÓLICA



La mayoría de las patrologías modernas comienzan su exposición no con los apócrifos bíblicos, sino con los llamados «Padres Apostólicos», porque ellas no incluyen en la literatura cristiana primitiva los libros canónicos del Nuevo Testamento y, por ende, éstos no forman parte del objeto de la patrología. Vienen luego los apócrifos bíblicos en un capítulo posterior, haciendo honor a la cronología. Pero si se excluye de la patrología los libros canónicos por razones «técnicas», es decir, en virtud del significado especial de estas obras como Sagrada Escritura —lo que, desde el punto de vista de su carácter, no las excluye de la literatura cristiana primitiva—, hay que comenzar por el nacimiento de ellas y por el de los apócrifos bíblicos dependientes de ellas. Pero tal disposición hace saltar por los aires la cronología, pues el nacimiento de los apócrifos se extiende a lo largo de cinco siglos, durante los que la literatura patrística se desarrolló en las formas más diversas y alcanzó cotas de esplendor. Por consiguiente, ahora debemos volver al tratamiento cronológico de los primeros escritos de los Padres.

No es fácil delimitar las categorías ni es posible hacerlo siempre con claridad ya que la literatura postapostólica vio la luz en el mismo entorno y en la misma teología que los escritos neotestamentarios, y algunas de sus obras llegaron incluso a ser consideradas canónicas en la Antigüedad. El criterio de la historia de los géneros, que inscribe

los géneros evangelio, hechos de los apóstoles y apocalipsis exclusivamente en la literatura neotestamentaria, ofrece en principio una distinción útil. El cuarto género de escritos bíblicos, la carta, se da en toda la literatura cristiana primitiva, pero todas las cartas apócrifas forman parte de los pseudo-epígrafes. Sin duda, sólo la tradición de la Iglesia puede arrogarse el valor de criterio decisivo.

La literatura postapostólica, que nació en el lapso de tiempo comprendido entre el año 90 y 160 d.C., acuñó cuatro géneros literarios que en parte continuaban las formas neotestamentarias y en parte desarrollaron otras nuevas. Nacieron primero cartas auténticas dirigidas a comunidades enteras y destinadas al conocimiento público. Además, la liturgia y la vida de las comunidades crearon las nuevas formas de instrucciones, homilías y la primera poesía cristiana. Esas nuevas formas respiran aún por completo el espíritu del cristianismo temprano ya que fueron compuestas por discípulos de los apóstoles o por autores próximos al tiempo apostólico, se inspiraban en una tradición apostólica inmediata y tienen un parentesco muy estrecho con los escritos neotestamentarios en cuanto a la estructura de las comunidades, a las formas de vida, a la teología y al lenguaje. «Los autores tratan de exponer con palabras sencillas a los fieles el significado de la salvación aparecida en Cristo y de confortarlos con la esperanza de la parusía del Señor. Exigen obedecer a los pastores de las comunidades y ponen en guardia respecto de herejías y de cismas. En modo alguno pretenden ofrecer una fundamentación científica del cristianismo o de determinadas doctrinas de fe. Esto quedará para los apologetas del siglo II» (Altaner/Stuiber [8]1978, 43).

Tradicionalmente se incluye en el grupo de los «Padres Apostólicos» siete autores o escritos de ellos. Jean-Baptiste Cotelier publicó en 1672 una edición de los Padres «que florecieron en los tiempos apostólicos». Contenía las cartas de Bernabé, de Clemente de Roma, de Ignacio de Antioquía, de Policarpo de Esmirna y el *Pastor* de Hermas. Más tarde se añadieron los fragmentos de Papías de Hierápolis y la carta a Diogneto; a veces, también la *Didaché* y el fragmento de Cuadrato. Esa denominación colectiva está en tela de juicio desde principios de este siglo y hay que abandonarla, a pesar de los intentos de salvarla en sentido restrictivo y preciso, porque los «Padres Apostólicos», según categorías histórico-literarias, no constituyen un grupo homogéneo de escritos, sino que —por un lado— hay que incluir algunos de ellos entre los apócrifos bíblicos y —por otro lado— la literatura postapostólica comprende no sólo a ellos, sino a otros muchos más.

E: J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 5 vol., Londres [2]1889-1890 [TeÜK].— J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter* = SUC 1 ([7]1976)

[TdÜK].— K. Wengst, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet* = SUC 2 (1984) [TdÜK].— A. Lindemann / H. Paulsen, *Die Apostolischen Väter.* Griegisch-deutsche Parallelausgabe, Tb 1992 [TdÜ].

T: J. C. Mayer = BKV[1] (1869).— F. Zeller = BKV[2] 35 (1918).— HNT.E (1920-3) [ÜK].— Hennecke[2].— H. U. von Balthasar, *Die Apostolischen Väter: Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smirna, neu übersetzt und eingeleitet*, Eins 1984.

I: E. J. Goodspeed, *Index Patristicus sive Clavis Patrum Apostolorum Operum*, L 1907.— H. Kraft, *Clavis Patrum Apostolorum*, Da 1963.

L: manual: Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur.* Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, B —NY 1975.

Estudios: H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* = TU 65 (1957).— L. W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, O 1966.— J. A. Fischer, «Die ältesten Ausgaben der Patres Apostolici. Ein Beitrag zu Begriff und Begrenzung der Apostolischen Väter»: HJ 94 (1974) 157-190; 95 (1975) 88-119.— H. Lohmann, *Drohung und Verheissung.* Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern = BZNW 55 (1989).— H. E. Lona, *Über die Auferstehung des Fleisches.* Studien zur frühchristlichen Eschatologie = BZNW 66 (1993).

I. CARTAS

A) LA PRIMERA CARTA DE CLEMENTE

Junto con los escritos bíblicos, la más antigua de las obras de la literatura cristiana conservadas es una carta que tanto en los manuscritos como por la tradición unánime y más temprana de la Iglesia es atribuida a Clemente, que, según la lista de obispos de Ireneo, fue el tercer sucesor de Pedro en la sede episcopal de Roma (90/92-101), aunque el texto mismo no menciona nombre alguno. Si tenemos en cuenta la alusión a las «repentinas ... tribulaciones y vicisitudes» que habrían impedido de momento a la comunidad romana preocuparse del revuelo de Corinto —que Eusebio fecha en el reinado del emperador Domiciano (81-96)— junto con la persecución que los cristianos romanos padecieron a finales del reinado de Domiciano, la carta podría haber sido escrita en los años 96/97. Nada más sabemos acerca del autor. Desconocemos si es lícito identificarlo con Clemente el acompañante de Pablo

mencionado en Flp 4,3, como quieren Orígenes y Eusebio. En todo caso, la Carta de Clemente es obra de un solo autor, aunque él se refiere de continuo a sí mismo utilizando el plural, y a pesar de que la totalidad de la comunidad romana debe ser considerada como remitente. Igual que en 1 Cor, el motivo que dio pie a esta carta fueron las disensiones surgidas en la comunidad de Corinto porque algunos presbíteros mayores habían sido sustituidos por jóvenes. Esto había escandalizado a una minoría; y otros no sabían qué postura debían tomar en esa disputa. La comunidad romana tuvo noticias de la situación y decidió intervenir por su propia cuenta.

Pero la carta, que consta de 65 capítulos, aborda esa cuestión sólo en una sección relativamente pequeña [40-58]. Ahí, basándose en el orden litúrgico y jerárquico de la Iglesia querido por Dios, se condena la deposición de los presbíteros y se exhorta a los levantiscos a que se conviertan. La gran primera parte principal [4-39] consta, tras el proemio —que menciona brevemente el motivo de la carta [1-3]—, de parénesis extensas contra los celos y la envidia como detonantes del revuelo, y de exhortaciones a la humildad, a la apacibilidad, a la unidad y a la armonía según el modelo bíblico, el ejemplo de Cristo, de acuerdo con el orden del cosmos, de la sociedad y del cuerpo humano, poniendo la mirada en la meta escatológica del cristiano. La carta termina [59-65] con una oración, con el resumen del contenido, con una recomendación y con el saludo final.

Divergen las opiniones sobre el carácter principal del escrito. La discrepancia alcanza su punto más alto en la cuestión de si se trata de un escrito ocasional para resolver un caso concreto o si, por el contrario, están en debate cuestiones dogmáticas y eclesiásticas fundamentales. Walter Bauer encuadra el conflicto de Corinto en el marco de la confrontación general entre ortodoxia y herejía.[1] En favor de esta interpretación habla el hecho de que la Carta de Clemente fue entendida y utilizada en el siglo II como documento antiherético. Ese carácter también explicaría de modo plausible la intervención no reclamada de la comunidad romana. También cabe que ésta, consciente de su autoridad en virtud de la sucesión de Pedro, quisiera ampliar su influencia con tal intervención. Pero no se puede hablar con seguridad de un primer testimonio de la reivindicación del primado romano, pues faltaban aún para ello tanto el episcopado monárquico como la necesaria jurisdicción.

Cf. también los datos de la introducción al capítulo 2.

E: Fischer 1-107 [TdÜK].— A. Jaubert = SC 167 (1971) [TfÜK].— Lindemann / Paulsen 77-151 [TdÜ].

1. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* = BHTh 10 (^{2}1964) 99-109.

T: R. Knopf: HNT.E 41-150 [ÜK].— R. Knopf / G. Krüger: Hennecke[2] 482-502.— von Balthasar 21-65.— G. Schneider = FC 15 (1994) 64-223 [TdÜ].

L: artículos de léxico/manual: A Stuiber: RAC 3 (1957) 188-197.— Vielhauer 529-540.— D. Powell: TRE 8 (1981) 113-120.— P. F. Beatrice: EECh I 181.

Comentario: A. Lindemann, *Die Clemensbriefe* = HNT 17 (1992) 3-181.

Estudios: B. Bowe, *A Church in Crisis: Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome*, Fl 1988.— H. O. Maier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writtings of Hermas, Clement, and Ignatius*, Waterloo (Ont.) 1991.— Ph. Henne, *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas* = Par. 33 (1992).

B) Las cartas de Ignacio de Antioquía

Ignacio, cristiano de la gentilidad y, según Eusebio, segundo sucesor de Pedro en la sede episcopal de Antioquía de Siria, escribió siete cartas durante su viaje a Roma como prisionero. Esas siete cartas se han conservado en tres recensiones distintas en cuanto a su amplitud. La recensión larga o «longior» añadió seis cartas espurias a las siete epístolas auténticas. Los avatares de esa transmisión han dado pie hasta nuestros mismos días a discusiones profundas sobre el número auténtico de las cartas, pero ninguno de los intentos de delimitación ha conseguido imponerse. En general, se considera que las siete cartas contenidas en la versión intermedia son auténticas.

De acuerdo con la costumbre que había entonces de navegar cerca de las costas, el itinerario condujo a lo largo de la costa de Asia Menor hacia el norte, hasta Cilicia o Panfilia. El viaje continuó luego por tierra, deteniéndose por algún tiempo en Filadelfia. Sin duda, los rodeos y estancias se debieron a otras obligaciones del cuerpo de guardia. En Esmirna tomaron de nuevo una nave que, como estaciones más próximas, atracó en Troas y en la Neápolis griega, junto a Filipos. Durante la estancia en Esmirna, más larga, acudieron a Ignacio los obispos de Éfeso, Magnesia y Tralia con delegaciones de sus comunidades. Ignacio les entregó un escrito para sus respectivas comunidades. Además, él envió una carta a la comunidad de Roma, adonde había viajado directamente desde Antioquía (cf. Rom 10,2) una embajada. En la carta les pedía que no emprendieran nada que pudiera impedir su martirio. En Troas, antes de emprender el viaje en barco a Grecia, Ignacio escribió otras tres cartas: a Filadelfia, a la comunidad de Esmirna y a Policarpo, obispo de ésta. Agradecía en ellas todas las muestras de hospitali-

dad de las que había sido objeto. Durante su estancia en Troas, Ignacio se entera de que había cesado la persecución en Antioquía. Pide, pues, a los cristianos de Filadelfia y de Esmirna y al obispo de esta última ciudad que visiten o escriban a la comunidad liberada. Él padeció el martirio en Roma, como atestiguan Policarpo, Orígenes y Eusebio.

No disponemos de más datos sobre la persona y la vida de Ignacio. La hagiografía bizantina lo identificó con el muchacho al que Jesús puso como ejemplo a sus discípulos (Mt 18,2 par.). Jerónimo lo hizo discípulo del apóstol Juan. Ambas noticias quedan en el terreno de las hipótesis, pero es indudable que Ignacio, por su cronología y por su teología, está muy próximo a los apóstoles. Durante largo tiempo se tuvo por seguro que el martirio de Ignacio, como informa Eusebio, se había producido durante el reinado del emperador Trajano (98-117), entre los años 107 y 110, motivado por una persecución local de los cristianos de Antioquía. La tradición decía que él había sido condenado por el nombre de Cristo a morir en el circo, y que fue conducido bajo vigilancia a Roma para la ejecución de la sentencia. Los estudios más recientes ponen en duda esta interpretación, de modo que, a lo sumo, se puede decir de modo vago que el viaje y la muerte de Ignacio se produjeron en alguna fecha comprendida entre los años 105 y 135. Y cabe que el motivo de su proceso no hubiera sido una persecución de los cristianos, sino confrontaciones intracomunitarias o una acusación de un *crimen lesae maiestatis* cuya sentencia definitiva se habría reservado el emperador. En todo caso, la apasionada insistencia de Ignacio en que no se emprendiera en Roma acción alguna para ayudarle parece indicar que el proceso en modo alguno estaba concluido aún, y que la sentencia de muerte no era ya irreversible.

Como cabe deducir del contexto histórico, las cartas son escuetos escritos de circunstancias redactados según las reglas de la epistología y de la retórica antiguas, pero sin divisiones o estructura amplia. Destacan tres temas o ardientes deseos principales:

1. Las advertencias contra las doctrinas falsas, principalmente contra el docetismo.[2] La encarnación, muerte y resurrección de Cristo, así como su presencia en la eucaristía, acaecieron no mediante una forma externa tan sólo aparente, sino en la realidad de la encarnación del Hijo de Dios.

2. La unidad de la teología del monoteísmo trinitario, de la eclesiología y del episcopado monárquico, testimoniado por primera vez

2. De δοκεῖν = parecer. Doctrina herética que despunta ya en el Nuevo Testamento y que alcanza toda su pujanza en el siglo II. Trataba de explicar la compatibilidad del padecimiento del Hijo de Dios con su divinidad inmutable e impasible diciendo que él había tomado un cuerpo sólo aparente.

aquí. Según Ignacio, el orden de la Iglesia terrena (a la que Sm 8,2 llama por primera vez ἡ καθολικὴ ἐκκλησία) es un trasunto del reino de los cielos; está estructurado jerárquicamente según el modelo de la Trinidad bajo la dirección del obispo, al que asisten en subordinada jerarquización presbíteros y diáconos. No es posible dilucidar si en Siria está superada ya una colegial dirección de la comunidad con un ministerio bi-estamental (epíscopos/presbíteros — diáconos) y ministerios carismáticos como los que conocemos por las cartas de Pablo o si Ignacio no hace sino pintar una imagen ideal que está en fase de desarrollo. Según él, la comunidad está sometida al obispo como cabeza de ella, al igual que la Iglesia entera está sometida a Cristo como cuerpo de él y como Cristo mismo está sometido al Padre. El ideal supremo es la concordia de todos. En virtud del cargo, el obispo preside el bautismo, la eucaristía y la celebración del matrimonio; y garantiza la ortodoxia. Eso obliga al obispo a llevar una vida especialmente ejemplar, pero el ejercicio válido de su ministerio no depende de ella.

3. La teología e intenso afán del martirio. La Carta a los Romanos, en la que Ignacio pide a la comunidad romana que no emprenda nada que pudiera impedir su martirio, pone de manifiesto el ansia del martirio, típica de los dos primeros siglos del cristianismo, que no se basa sólo en un afán ascético y ético de alcanzar la perfección, sino que hunde sus raíces en la teología del seguimiento de Cristo. Para Ignacio, ese afán adopta incluso rasgos eucarísticos: «Trigo soy de Dios y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo» (Rom 4,1).

Las cartas de Ignacio se difundieron con rapidez. Ya al poco de su muerte, la comunidad de Filipos pidió a Policarpo de Esmirna que les enviara copias de las cartas que tuviera. Él satisfizo ese deseo adjuntándoles un escrito de acompañamiento (cf. C.).

Cf. también los datos de la introducción al capítulo 2.

B: P. Serra Zanetti, «Bibliografia eucaristica Ignaziana recente»: *Miscellanea Liturgica* I (FS G. Lercaro), R 1966, 341-389.— G. Trentin, «Rassegna di studi su Ignazio di Antiochia»: StPat 19 (1972) 75-87.— N. Collmar: BBKL 2 (1990) 1251-1255.

E: Fischer 109-225 [TdÜK].— P. Th. Camelot: SC 10 (⁴1969) 9-155 [TfÜK].— Lindemann / Paulsen 176-241 [TdÜ].

T: W. Bauer: HNT.E 185-281 [ÜK].— L. A. Winterswyl, F 1938.— von Balthasar 67-110.— H. Paulsen: HNT 18 (1985) 1-107 [ÜK].

L: artículos de léxicos / manual: Vielhauer 540-552.— W. R. Schoedel: TRE 16 (1987) 40-45.— P. Nautin: EECh I 404s.

Comentario: W. R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien.* Ein Kommentar, tr. de G. Koester, Mu 1990 [Fl 1985].

Estudios de temática amplia: R. Weijenborg, *Les lettres d'Ignace d'Antioche*. Étude critique littéraire et de théologie, Lei 1969.— H. Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien* = FKDG 29 (1978).— R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bru 1979.— P. Meinhold, *Studien zu Ignatius von Antiochien* = VIEG 97 (1979).— J. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius the Martyr* = OCA 213 (1980).— Ch. Trevett, *A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia* = SBEC 29 (1992).

Estudios de temas concretos: K. Bommes, *Weizen Gottes*. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien = Theoph. 27 (1976).— L. Wehr, *Arznei der Unsterblichkeit*. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium = NTA NS 18 (1987).— J. Rius-Camps, «Ignacio de Antioquía, ¿testigo ocular de la muerte y resurrección de Jesús?»: Bib. 70 (1989) 449-473.— H. O. Maier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writtings of Hermas, Clement, and Ignatius*, Waterloo (Ont.) 1991.

C) LAS CARTAS DE POLICARPO DE ESMIRNA

Según la historia de la tradición, del obispo Policarpo de Esmirna se ha conservado una única carta de 14 capítulos, dirigida a los de Filipos. Pero Ireneo de Lyón tiene aún noticia de varias cartas. Ahora bien, dado que el capítulo 9 de ese escrito presupone ya la muerte de Ignacio mientras que el capítulo 13 pide a los filipenses nuevas noticias sobre la suerte de aquél, debemos pensar que se trata de una compilación de dos cartas, y que el capítulo 13 como 1Flp constituye el breve escrito de acompañamiento a la colección de las cartas de Ignacio que Policarpo envió a la comunidad de Filipos a petición de ésta.[3] Según Fischer, la secuencia de los hechos podría haber sido la siguiente: al viajar por Filipos, Ignacio habría pedido a los filipenses que escribieran a Antioquía. Éstos habrían satisfecho de inmediato la petición enviando la carta a Policarpo a Esmirna para que éste la hiciera llegar a su destino ulterior. Al mismo tiempo le piden que les envíe las cartas de Ignacio que él posea. Policarpo les satisfizo esta petición; en el escrito de acompañamiento prometía hacer llegar a Antioquía la carta y preguntaba por los hechos más recientes de la vida de Ignacio. Esta secuencia situaría 1Flp en proximidad cronológica inmediata con el viaje de Ignacio hacia su muerte. 2 Flp podría hacer sido escrita no mucho tiempo después

3. Nautín: EECh II 701 rechaza esta tesis como «no fundada suficientemente». También Dehandschutter y otros presuponen la unidad de la carta.

como respuesta detallada a un ulterior escrito proveniente de Filipos que había dado respuesta a las preguntas de 1Flp. Puesto que los estudios recientes no fijan ya la muerte de Ignacio entre los años 107 y 110, la datación en el año 135, propuesta por Harrison, es compatible con esta secuencia. En cuanto al contenido, se trata de un escrito de exhortación general que, tras el encabezamiento y la alabanza de la comunidad de Filipos, exhorta a la fe y a la conducta recta, recuerda los deberes de los diversos estamentos de la comunidad y previene contra los herejes.

Estamos bastante bien informados sobre la vida de Policarpo gracias a la carta que Ignacio le escribió, a las noticias de Ireneo y de Eusebio y a un relato sobre su martirio (cf. *infra* capítulo 3 III. B.1). Con todo, no es posible establecer con seguridad la cronología detallada. Ella depende de los siguientes factores:

1. de la amplitud que se dé a la expresión «discípulo de un apóstol»: de si identificamos a su maestro Juan con el apóstol o con otro presbítero llamado Juan y del que nada sabemos;
2. de si fechamos el martirio de Ignacio en el año 105 o lo desplazamos al año 135;
3. de en qué año del pontificado del obispo Anacleto de Roma (155-166) fechamos su encuentro con Policarpo;
4. de si la afirmación de Policarpo en el *Martyrium* [21] de que había servido 86 años a Cristo abarca la totalidad de su vida o comienza a contar a partir de su conversión; y, finalmente,
5. de qué valor se da a las dataciones del *Martyrium Polycarpi* [21.1] «en el segundo día del mes Xanthikos, en el séptimo día antes de las calendas de Marzo, en un gran Sabbat», y a la datación de Eusebio (a. 167).

La solución de Brind' Amour, que interpreta el «Gran Sabbat» como domingo y calcula de ahí el 23 de febrero del año 167, tampoco parece sostenible.[4]

El viaje de Policarpo a Roma para tratar con el obispo Anacleto diversas cuestiones, entre ellas la fecha de la celebración de la fiesta de la Pascua, ejerció un efecto perdurable en la historia de la Iglesia. En

4. W. Rordorf, «Zum Problem des "Grossen Sabbats" im Polykarp- und Pioniusmartyrium»: JAC.E 8 (1980) 245-249, interpreta el «Gran Sábado» como un sábado en el que caía una fiesta oficial, concretamente, la fiesta de las Terminalias el 23 de febrero. P. Devos, «"META ΣABBATON" chez saint Épiphane»: AnBoll 108 (1990) 293-306, no piensa en día alguno de la semana, sino en el descanso espiritual en Cristo como consecuencia del perdón de los pecados. Brind' Amour aprueba esta interpretación en una carta privada a Devos; cf. P. Devos, «Notatio in vitam s. Polycarpi»: AnBoll 110 (1992) 260-262.

efecto, cuando Víctor, obispo de Roma (h. 189-h. 199), quiso obligar —debido a disensos existentes allí— a todas las comunidades cristianas del mundo a celebrar la Pascua en el domingo posterior a la primera luna llena de primavera, los cristianos de Asia Menor se opusieron aludiendo a su tradición original, joánica, de celebrar la Pascua el 14 de Nisán, es decir, en el mismo día que los judíos, sin tener en cuenta el día de la semana, razón por la que se les llamó «cuartadecímanos». Adujeron ellos que Policarpo y Anacleto habían tratado de esa cuestión, que no habían llegado a un acuerdo, pero que no por ello habían roto la comunión y la paz. Ireneo de Lyón se sirvió de las mismas razones para exhortar a Víctor a la paz, de modo que se orilló la disputa sin una solución definitiva. Sin embargo, la praxis cuartadecímana menguó más y más, hasta que el concilio de Nicea (325) la prohibió definitivamente.

Cf. también los datos de la introducción al capítulo 2 y el capítulo 3.III.B.1.

E: Fischer 227-265 [TdÜK].— P. Th. Camelot: SC 10 ([4]1969) 157-193 [TfÜK].— Lindemann / Paulsen 242-257 [TdÜ].

T: W. Bauer: HNT.E 282-298 [ÜK].— von Balthasar 111-120.— H. Paulsen: HNT 18 (1985) 109-126 [ÜK].

L: artículos de léxico/manual: P. Meinhold: PRE 21 (1952) 1662.93.— Vielhauer 552-566.— P. Nautin: EECh II 701.

Estudios: P. N. Harrison, *Polycarp's two Epistles to the Philippians*, C 1936.— J. A. Fischer, «Die Synoden im Osterfeststreit des 2. Jahrhunderts»: AHC 8 (1976) 15-39.— B. Dehandschutter, «Polycarp's Epistle to the Philippians: An Early Example of «Reception"»: J.-M. Sevrin y otros (eds.), *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif* = BEThL 86 (1989) 275-291.

II. TEXTOS DE LA COMUNIDAD

A) Los fragmentos de Papías

De la «Explicación de las sentencias del Señor», del obispo Papías de Hierápolis, en cinco libros, sólo se han conservado fragmentos; principalmente en la *Historia Eclesiástica,* de Eusebio de Cesarea, y en *Adversus haereses*, de Ireneo de Lyón. Poco más sabemos acerca de la persona de Papías, salvo que fue amigo de Policarpo de Esmirna. Ireneo y Eusebio discrepan entre sí en cuanto a si Papías formó parte o no de

los discípulos del apóstol Juan. También hay discrepancias en cuanto a las dataciones de la obra, que se mueven entre el año 90 y el 140. Los comentaristas más recientes tienden a fecharla hacia los años 130/140.

«El libro era una colección y comentario de noticias de diversa procedencia sobre sentencias y hechos de Jesús. Pretendía cribar la tradición de Jesús desde el punto de vista de su autenticidad, y asegurar mediante una explicación su comprensión correcta» (Vielhauer 761). Papías lleva a cabo esa tarea guiado por una tendencia antignóstica. Por eso él no se apoya en libros bíblicos tales como el evangelio de Juan o de Lucas o en las cartas de Pablo, libros apreciados también por los gnósticos, sino en las tradiciones orales y en las tradiciones recogidas en Marcos y en Mateo. Los fragmentos no permiten determinar a qué género literario pertenece la «Explicación». En todo caso, se trata de una forma muy antigua que está en conexión muy estrecha con la era apostólica.

Cf. también los datos de la introducción al capítulo 2.

B: J. Kürzinger y otros, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments*. Gesammelte Aufsätze. Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente, Kommentierte Bibliographie, Ra 1983.

E: E. Preuschen, *Antilegomena*. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchichlichen Überlieferungen, ed. y tra., Gi [2]1905, 91-99 [TdÜ].— Lindemann / Paulsen 286-303 [TdÜ].

L: artículos de léxico/manual: F. Wotke: PRE 18/2 (1949) 966-976.— Vielhauer 757-765.— L. Vanyó: EECh II 647.

Estudios: V. Bartlet, «Papias's "Exposition": Its Date and Contents: *Amicitiae Corolla* (FS J. R. Harris), Lo 1933, 15-44.— E. Gutwenger, «Papias. Eine chronologische Studie»: ZKTh 68 (1947) 385-416.— K. Beyschlag, «Herkunft und Eigenart der Papiasfragmente»: StPatr 4 = TU 79 (1961) 268-280.— U. H. J. Körtner, *Papias von Hierapolis*. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums, Go 1983.— G. Zuntz, «Papiana»: ZNW 82 (1991) 242-263.

B) LA *DIDACHÉ*

El libro de la «Instrucción de los doce apóstoles» gozó de alta estima en la Antigüedad. Pero los tiempos modernos supieron de su existencia sólo gracias a listas del canon y a menciones recogidas en los Padres de la Iglesia; hasta que en 1873 Filoteo Bryennios dio con el texto completo en Constantinopla. Con posterioridad se pudieron constatar otras vías de tradición en otros textos: en las Constituciones Apostólicas, en el Orden Eclesiástico Apostólico, en la *Doctrina Apostolorum*,

en la Carta de Bernabé y en citas sueltas de Padres. Se sumaron luego el *Papyrus Oxyrhynchus* 1782, así como una traducción copta, etíope y georgiana.

En *Didaché* se trata de un orden de la comunidad nacido a principios del siglo II en Siria/Palestina (¿Egipto?). La obra trata en cinco partes [16 capítulos] la conducta de la comunidad respecto de la ética [1-6], de la liturgia [7-10], del trato con los profetas itinerantes y con los cristianos vagabundos [11-13], de la vida de la comunidad [14-15] y de la escatología [16]. La obra se convierte así en un testimonio importante, aunque sin duda no global de una estructura temprana de la comunidad (Schöllgen). Los capítulos 1-6 contienen —como la Carta de Bernabé 18-20— una doctrina de los dos caminos. Cabe suponer que ambas beben de una fuente común de signo judío. Pero *Didaché* difiere de la *Carta de Bernabé* en que define los dos caminos como caminos de la vida y de la muerte (mientras que en la Carta se habla de luz y oscuridad); y ofrece una estructura más amplia y más ordenada. Extraordinaria para nuestro conocimiento de las ordenanzas litúrgica y comunitaria a principios del siglo II, destaca la todavía muy fuerte posición de los ministerios carismáticos (apóstoles, profetas, maestros) junto a los comienzos de los ministerios del obispo y del diácono, elegidos por la comunidad por medio de la ordenación. El verdadero apóstol es el profeta itinerante, que sólo tiene derecho a permanecer en una comunidad un día, dos a lo sumo; y le asiste el derecho al sustento. Al parecer, se celebraba la eucaristía como comida para saciar el apetito, con oraciones de bendición y de acción de gracias, pero sin citar las palabras de la institución.

Cf. también los datos de la introducción al capítulo 2.

E: J. P. Audet = EtB (1958) [TfÜK].— W. Rordorf / A. Tuilier = SC 248 (1978) [TfÜK].— Wengst 1-100 [TdÜK].— G. Schöllgen = FC 1 (1991) 23-139 [TdÜK].— Lindemann / Paulsen 1-21 [TdÜ].— M. Metzger, *Les Constitutions apostoliques*, P 1902 [TfÜK].

T: R. Knopf: HNT.E (1920) 1-40 [ÜK].— Hennecke² 555-565.— Zeller 1-16.— L. A. Winterswyl, F 1939.

L: artículos de léxico/manual: J. Schmid: RAC 3 (1957) 1009-1013.— Vielhauer 719-737.— A. Tuilier: TRE 8 (1981) 731-736.— W. Rordorf: EECh I 234s.

Comentario: K. Niederwimmer, *Die Didache* = KAV 1 (1989).

Estudios: F. E. Vokes, *The Riddle of the Didache*. Fact or Fiction, Heresy or Catholicism?, Lo 1938.— A. Adam, «Erwägungen zur Herkunft der Didache»: ZKG 68 (1957) 1-47 [= *Sprache und Dogma*. Untersuchungen zu Grundproblemen der Kirchengeschichte, ed. por G. Ruhbach, Gü 1969, 24-70].— B. Layton, «The Sources,

date and transmission of *Didache* 1, 3b-2, 1»: HThR 61 (1968) 343-383.— F. E. Vokes, «The Didache — still debated»: ChQ 3 (1970) 57-62.— A. Vööbus, *Liturgical Traditions in the Didache* — PETSE 16 (1968).— S. Giet, *L'énigme de la Didaché* = PFLUS 149 (1970).— W. Rordorf, «Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: les deux voies»: RSR 60 (1972) 109-128.— G. Schöllgen, «Die Didache als Kirchenordnung. Zur Frage des Abfassungszweckes und seinen Konsequenzen für die Interpretation»: JAC 29 (1986) 5-26.— C. N. Jefford, *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles* = SVigChr 11 (1989).— M. Del Verme, «*Didaché* e Giudaismo: la ἀπαρχή di Did. 13, 3-7»: VetChr 28 (1991) 253-265.

III. LA PREDICACIÓN MÁS ANTIGUA: LA LLAMADA SEGUNDA CARTA DE CLEMENTE

Además de la carta auténtica del obispo romano Clemente, la tradición conoce una segunda carta con su nombre, pero que ni es una carta ni fue escrita por él. El hecho de que lleve su nombre se debe a la tradición, que la unió a 1Clem cuando hasta Eusebio dudaba de su autenticidad. Mientras que los manuales más antiguos consideraban unánimemente el escrito como la más antigua homilía cristiana conocida de origen anónimo, se ha vuelto a discutir recientemente su carácter literario. Donfried y Stegemann piensan que su nacimiento está unido estrechamente a 1Clem. Según Donfried, los presbíteros ancianos, poco después de ser rehabilitados en su ministerio, habrían redactado un discurso de exhortación que uno de ellos expuso luego a la asamblea de la comunidad. Según Stegemann, un cristiano sirio desconocido quiso dar mayor difusión, entre los años 120 y 160, a 1Clem por mor de su efecto disciplinante; al mismo tiempo, trató de completar la cristología, penitencia y ascética de 1Clem. Wengst y Warns se oponen a ambas hipótesis.

En todo caso, se trata de una homilía de exhortación que fue pronunciada a continuación de una lectura en el marco del culto. Yuxtapone en 20 secciones, sin división estricta, diversos argumentos y ejemplos que exhortan a observar los mandamientos de Cristo: como contraprestación por la acción redentora de Cristo, a la vista del eón futuro, comparando la vida con una competición, a causa de la limitada posibilidad de penitencia, por amor a los buenos frutos de la obediencia, etc. El predicador se sirve para ello de una serie de citas bíblicas y

extrabíblicas. Al parecer, contaba no sólo con la «Septuaginta» y con el material de los evangelios sinópticos, sino también con un evangelio apócrifo desconocido para nosotros.

Nada seguro se puede decir sobre el lugar de nacimiento. Las suposiciones van desde Roma hasta Egipto, pasando por Corinto y por Siria. Podría haber nacido entre los años 120 y 150.[5]

Cf. también los datos de la introducción al capítulo 2.

E: Wengst 203-80 [TdÜK].— Lindemann / Paulsen 152-175 [TdÜ].

T: R. Knopf: HNT.E 151-184.— H. v. Schubert: Hennecke² 588-595.

L: artículos de léxico/manual: Vielhauer 737-744.— D. Powell: TRE 8 (1981) 121-123.—P. F. Beatrice: EECh I 181.

Comentario: A. Lindemann, *Die Clemensbriefe* HNT 17 (1992) 183-277.

IV. LOS PRIMEROS PASOS DE LA POESÍA CRISTIANA: LAS ODAS DE SALOMÓN

«Del rico acervo de cantos cristianos primitivos sólo unos pocos han llegado hasta nosotros. Para colmo, éstos nos han venido incorporados en otros textos como citas más o menos claras. El cristianismo de los primeros tiempos no poseyó un libro como el salterio veterotestamentario o como los *hodayot* de la comunidad de Qumrán» (Vielhauer 750). La publicación de las 42 Odas de Salomón (menos la segunda) por J. Rendel Harris en 1909 y por F. C. Burkitt en 1912 basándose respectivamente en dos manuscritos siríacos suscitó, pues, la correspondiente atención. Hasta entonces sólo se habían conocido cinco de ellas (1, 5, 6, 22, 26) en traducción copta en la *Pistis Sophia*. En 1959 se encontró un trozo breve de la oda 11 en griego, en el papiro Bodmer XI (del siglo III). Se ha discutido mucho la cuestión de cuál fue la lengua original de las odas (si el griego, el siríaco, el arameo o el hebreo). En la actualidad la opinión mayoritaria vuelve a decantarse por el siríaco (L. Abramowski). Se considera que las Odas de Salomón fueron compuestas en una comunidad judeocristiana de Siria, en la segunda mitad del siglo II.

En las Odas se trata de cantos litúrgicos en prosa poética que imitan el género de los salmos veterotestamentarios. R. Abramowski las ha dividido, según su forma literaria, en poemas didácticos (23, 24, 31-

5. Warns 90s, basándose en la confrontación de la homilía con la gnosis valentiniana, excluye una datación en el año 130-140, y la fecha en el año 160.

34), en cantos de la comunidad (4, 6, 8, 9, 13, 30, 41), en cantos del individuo (1, 3, 7, 10, 11, 15, 17, 19, 21, 27-29, 35, 36 38, 42), en poemas de oración (22, 25, 26, 37, 40) y en formas mixtas (12, 14, 16, 18, 20).

Cf. también los datos de la introducción al capítulo 1.

B: G. Kittel, *Die Oden Salomoos - überarbeitet oder einheitlich?* Mit 2 Beilagen: I. Bibliographie der Oden Salomos, II. Syrische Konkordanz der Oden Salomos = BWAT (1914).— M. Lattke, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, 3 vol. = OBO 25/1-3 (1979-86) [TdÜ, Konkordanz, Bibliographie].

E: H. Grimme, *Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch*. Ein kritischer Versuch, Hei 1911.— G. Diettrich, *Die Oden Salomos unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung aus dem Syrischen ins Deutsch übersetzt und mit einem Kommentar versehen* = NSGTK 9 (1911).— W. Bauer = KIT 64 (1933) [TdÜ].— M. Testuz, *Papyrus Bodmer X-XII*, Cologny - Ginebra 1959, 47-69 [TfÜ].— J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon*, O 1973 [TeÜK].

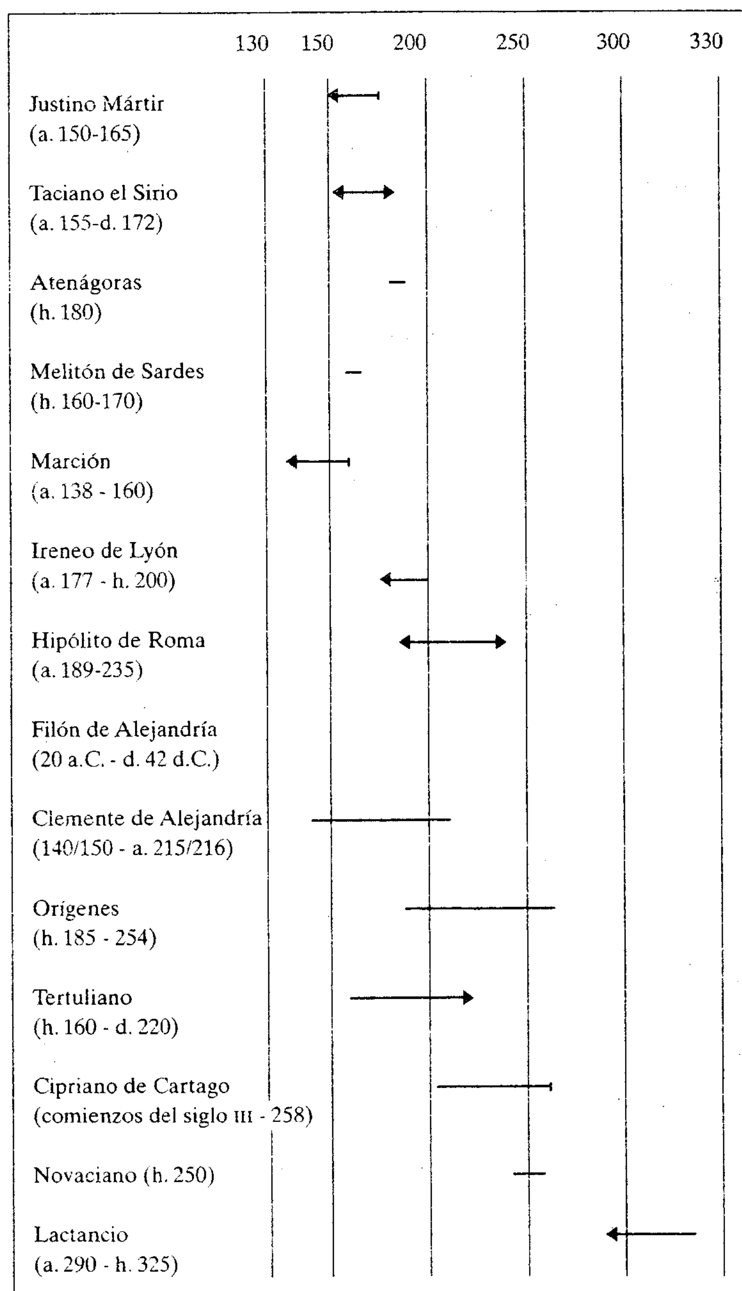
T: W. Bauer: Hennecke-Schneemelcher[3] II 576-625.

L: artículos de léxico/manual: J. Daniélou: DBS 6 (1960) 677-684.— Vielhauer 750-756.— M. Petit: DSp 11 (1982) 602-8.— Ch. Kannengiesser: EECh II 609s.

Estudios: R. Abramowski, «Der Christus der Salomooden»: ZNW 35 (1936) 44-69.— L. Abramowski, «Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos»: OrChr 68 (1984) 80-90.— M. Franzmann, *The Odes of Solomon*. An Analysis of the Poetical Structure and Form = NTOA 20 (1991).

SEGUNDA PARTE

LA LITERATURA DEL TIEMPO DE PERSECUCIÓN (MEDIADOS DEL SIGLO II A COMIENZOS DEL SIGLO IV)


130
150
200
250
300
330
Justino Mártir
(a. 150-165)
Taciano el Sirio
(a. 155-d. 172)
Atenágoras
(h. 180)
Melitón de Sardes
(h. 160-170)
Marción
(a. 138 - 160)
Ireneo de Lyón
(a. 177 - h. 200)
Hipólito de Roma
(a. 189-235)
Filón de Alejandría
(20 a.C. - d. 42 d.C.)
Clemente de Alejandría
(140/150 - a. 215/216)
Orígenes
(h. 185 - 254)
Tertuliano
(h. 160 - d. 220)
Cipriano de Cartago
(comienzos del siglo III - 258)
Novaciano (h. 250)
Lactancio
(a. 290 - h. 325)

Capítulo III

LA LITERATURA GRIEGA

INTRODUCCIÓN: EL GRIEGO CRISTIANO

Hasta el año 180 toda la literatura cristiana utilizó exclusivamente la *lingua franca* del imperio romano, es decir, la «Koine» (κοινὴ διάλεκτος = lengua común) griega. Pero su utilización para proclamar el mensaje cristiano provocó el desarrollo de un «lenguaje especial» cristiano, fenómeno observable en todos los grupos especiales de una sociedad. El joven cristianismo llevó adelante un «lenguaje especial» griego existente ya: el del judaísmo de la diáspora helenística. Allí, la Biblia hebrea había sido traducida al griego *(Septuaginta)*, y en el culto las homilías se pronunciaban en griego. Eso hizo que el lenguaje especial greco-judío estuviera plagado de términos e imágenes semitas y bíblicos. El joven cristianismo no conoció otro texto del Antiguo Testamento que el de *Septuaginta*, de forma que introdujo en su propio vocabulario y sintaxis los semitismos contenidos en aquélla. Además, para el mensaje de salvación específicamente cristiano era preciso introducir palabras nuevas o dar nueva forma a términos ya existentes. Expresiones del griego vulgar entraron en el griego cristiano porque muchos de los primeros cristianos provenían de los estratos bajos de la población. Y, por último, términos de especial significación cultual pagana desaparecieron del vocabulario cristiano.

Merecen especial mención los siguientes cambios:

—La toma de palabras bíblicas y litúrgicas como hosanna, aleluya, amén;

—dar otro sentido a conceptos ya existentes acomodando el contenido semántico al acervo conceptual bíblioco-hebreo (por ejemplo: δόξα = kabod = gloria de Dios; διαθήκη = b^{e}rith = alianza de Dios con los hombres), «Testamento»;

—cambios sintácticos como el uso pleonástico de οὐρανοί o εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, utilización de un genitivo calificativo en lugar de un

adjetivo (por ejemplo: ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας), perífrasis con ἐστίν + participio en vez de una forma verbal finita, y la imitación de la construcción hebrea b^{e} mediante ἐν (por ejemplo: ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι).

Del resto, el cambio de vocabulario se efectúa principalmente mediante:

—restricción del significado (por ejemplo: ἐκκλησία = asamblea de la Iglesia; ἀπόστολος = apóstol del círculo de los Doce), e introducción de nuevos términos técnicos (por ejemplo: βαπτισμός = bautismo; εὐχαριστία = eucaristía; γραφή = la Sagrada Escritura.

Además, en el griego de los Padres se refleja la evolución general de la lengua:

- el iotacismo, la pronunciación uniforme de toda vocal y diptongo /i/ (ι, η, υ) como i;
- la isocronía, la unificación de las (cantidades) largas y breves de las respectivas vocales y diptongos;
- el paso del acento musical, que marcaba la altura tonal o entonación, al acento espiratorio, que designaba la acentuación prosódica o intensidad de masa de aire espirado (ictus);
- el ablandamiento de la β en la w.

Por consiguiente, no hay duda de que originalmente habría que pronunciar la mayoría de los textos de los Padres como se hace en el griego moderno, en cuanto que no se dan aticismos conscientes. Un buen ejemplo de que, en ese campo, la evolución en modo alguno fue uniforme y rectilínea es el nombre David, que aparece en tres grafías distintas: Δαυίδ (υ = u), Δαβίδ (β = w) y Δαυείδ (ει = i).

Josef Schrijnen, filólogo clásico holandés, impulsó de modo decisivo el estudio del lenguaje especial cristiano de la Antigüedad. Sucedía esto en los años treinta de nuestro siglo. Sus discípulos, entre los que destaca Christiane Mohrmann, han continuado su obra hasta nuestros días.

Vocabulario completo: H. Stephan, *Thesaurus Grecae Linguae*, 8 vol., P 1831-1865.

Léxicos: Ch. du Cange, *Glossarium ad scriptore mediae et infimae graecitatis*, 2 vol., Lyón 1688 = Graz 1958.— E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (From B.C. 146 to A.D 1100), NY 1900.— H. Liddell / R. Scott / H. S. Jones / R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, O 1968 (= ^{9}1940 con un suplemento fechado en 1968).— G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, O 1961.— H. Menge, *Langenscheidts Grosswörterbuch*

Griechisch-Deutsch, B [25]1984.— W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, B - NY [6]1988, eds. K. y B. Aland.

Gramáticas: R. Kühner / F. Blass / B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 4 vol., Hn [3]1980-1904.— E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, 4 vol. = HKAW II.1.1-4 ([4]1968-1971).— F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Go [15]1979.

L: artículos de léxico: V. Loi, «Greek, Christian»: EECh I 360s.— P. Siniscalco, «Languages of the Fathers»: EECh I 472.

Estudios: GCP.— GLCP.— G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, P. 1948.— H. Poeschel, *Die griechische Sprache*. Geschichte und Einführung, Mu 1950.— O. Hoffmann / A. Debrunner, *Geschichte der griechischen Sprache*, B [4]1969, ed. por A. Scherer.

I. LOS APOLOGISTAS GRIEGOS

Puesto que el cristianismo debió debatir desde un principio, primero con su entorno judío y helenístico, encontramos elementos apologéticos ya en los escritos neotestamentarios: por ejemplo: el reproche a los judíos de no haber reconocido al Mesías y, por tanto, de haber perdido el derecho hereditario a la promesa, que había pasado a los cristianos. O el discurso de Pablo en el Areópago de Atenas (Hch 17, 19-34), que, empalmando hábilmente con la extendida idea del «Dios desconocido», proclamó al único Dios verdadero en contraposición a todos los demás. Pero fue el siglo II el que, en virtud de la nueva situación de la Iglesia, elevó la apologética a la categoría de género literario propio. Por eso, se da el nombre de «apologistas griegos» (ἀπολογεῖν = defender) al primer grupo de autores de la segunda mitad del siglo II cuya obra literaria conocida consta principal o exclusivamente de apologías. Además, en la Iglesia griega y latina se escribieron apologías durante todo el tiempo de los Padres, pero más tarde ese género de escritos no jugó un papel tan general y básico como en el siglo II.

Por su origen y por el entorno del cristianismo primitivo, la apologética apunta a dos grupos: a los judíos y a los gentiles. La polémica antijudía (que nada tiene que ver con el antisemitismo, puesto que no se trata de la raza sino de la fe) persigue un doble objetivo:

1. Deslindar el cristianismo respecto del judaísmo en el que nace. Se encuadra aquí, ante todo, el reconocimiento de Jesús como el Mesías, y la interpretación del Antiguo Testamento como su anuncio. Por tanto, la Antigua Alianza tiene importancia, dicen, sólo como precursora que apunta a él. Por eso, habrá que interpretarla a la luz de la Nueva Alianza. Con ello, la apologética pone en manos de los cristianos argumentos para la confrontación con los judíos; corrobora en ellos la conciencia de ser la consumación de la voluntad de Dios preparada en el judaísmo, y previene tendencias judaizantes en el cristianismo. Pero además,

2. quiere convertir a los judíos convenciéndolos de que el Antiguo Testamento mismo afirma la validez de la fe en el Mesías. Debido al número pequeño de adversarios, la apologética antijudía ocupa un espacio relativamente pequeño en la literatura cristiana primitiva. Pero su importancia salta a la vista si recordamos, por ejemplo, que todavía Juan Crisóstomo previene a finales del siglo IV a su comunidad, en muchas homilías, contra la tentación de pasarse al judaísmo, que, al parecer, conseguía entonces muchas conversiones.

Desde la vertiente helenística y estatal, la represión más peligrosa del cristianismo consistía en la persecución de los cristianos, que se desataba una y otra vez. Cierto que hasta la persecución en tiempos del emperador Decio (250/251) se trató únicamente de persecuciones limitadas en el tiempo y en el espacio, pero que no por eso dejaron de golpear con virulencia a los cristianos, sobre todo porque la envidia, la calumnia, los malos entendidos y las inculpaciones injustificadas las hacían impredecibles, y los cristianos no tenían conciencia de culpabilidad alguna. Además, hasta que se dio la orden de ofrecer sacrificios en todo el imperio y hasta que se señalaron las correspondientes sanciones por negarse a dar culto al emperador —ambas cosas se dictaron en el reinado de Decio—, no había una base jurídica romana clara para las persecuciones. En la mayoría de los casos, la condición misma de cristiano, el *nomen Christianorum*, parecía ser la base que justificaba el castigo. El único que podía establecer una situación jurídica uniforme en todo el imperio y proteger a los cristianos frente a una persecución injustificada era el emperador. Por eso, los apologistas se dirigían al emperador o a los emperadores y llamaban la atención, en especial, sobre dos incongruencias: si ser cristiano fuera punible en sí mismo, entonces el Estado debería perseguir siempre a todos los cristianos, y no sólo en respuesta a denuncias, como había regulado el emperador Trajano en su correspondencia epistolar con Plinio el Joven en el año 112. Por otro lado, habría que demostrar qué crimen punible subyacía en la condición de cristiano. Porque se hacían muchos reproches a los cristianos; se les

acusaba principalmente de impiedad, de incesto, de canibalismo y de asesinar niños, pero jamás se habían probado tales acusaciones en un caso concreto.

Por consiguiente, el contenido de la argumentación debía aclarar los equívocos e ideas falsas que el pueblo tenía sobre los cristianos y que daban pie a las persecuciones. Se trataba, pues, de presentar el cristianismo como una convicción de fe aceptable que no sólo es compatible con el bien del Estado y de la ley, sino que los promueve ya que los cristianos oran por el emperador, participan en la vida pública, observan cuidadosamente el derecho en virtud de las obligaciones morales que derivan de su condición de cristianos, etc. Pero el detonante verdadero e inamovible seguía siendo la convicción de los cristianos de adorar al único Dios verdadero, pues esa idea les impedía participar en el culto público a los ídolos. Por tanto, el objetivo último de la apologética cristiana era hacer comprensible el carácter racional y superior de su fe. Y eso llevó además, en la evolución intraeclesial, a la fundamentación de la teología.

La apologética no tuvo mayores dificultades a la hora de ofrecer a los no cristianos una fundamentación de la fe, pues hacía tiempo que los contemporáneos ilustrados y con formación filosófica no creían ya en los mitos de los dioses, sino que habían desarrollado una concepción transcendente de Dios que determinaba su visión del mundo y el comportamiento ético. La apologética encontró ahí un adecuado punto de partida para la doctrina cristiana, que proclamaba al Dios eterno y único, y podía aludir a la excelsa calidad ética de la vida cristiana. Pero el alejamiento intelectual respecto de la fe mítica en los dioses había provocado en el imperio romano una auténtica disociación entre la convicción interna y la actuación exterior. La participación en el culto estatal en modo alguno afectaba a la convicción interna, a la filosofía que uno siguiera. Por eso resultaba incomprensible la pretensión de validez absoluta de la «filosofía» cristiana que hacía que los cristianos se mantuvieran alejados de los sacrificios en favor del Estado y de la participación en fiestas públicas en honor de los dioses. Por eso, había que demostrar que el cristianismo es la única filosofía racional, la suprema y la más antigua de todas. Sobre todo, el argumento de «antigüedad» desempeñaba un papel especial en la Edad Antigua porque la verdad goza de validez eterna. En este punto coincidía la apologética cristiana con la judía de un Flavio Josefo o de Filón de Alejandría. Cierto que el judaísmo no había desarrollado una apologética global ya que quería conservar un *status* conscientemente segregado, pero cuando se encontró inmerso en un entorno helenístico tuvo que discutir la siguiente cuestión: ¿Quién es más antiguo: Homero o Moisés?

La apologética cristiana primitiva cumplía, pues, esencialmente tres cometidos:

1. Defender el cristianismo contra ataques de palabra y de obra demostrando que eran injustificados o que carecían de poder de convicción.

2. Desenmascarar las concepciones equivocadas sobre el cristianismo exponiendo la verdadera realidad.

3 Fundamentar y justificar de modo racional la fe cristiana demostrando la inferioridad de las convicciones de fe de los adversarios. Esto último solía ir de la mano del celo misionero para convertir al cristianismo al adversario.

Aproximadamente la mitad de las apologías de cuya existencia tenemos noticia se ha perdido o sólo se han conservado unos pocos fragmentos, casi siempre en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea. La apología más antigua de la que tenemos noticia es la que Cuadrato hizo llegar al emperador Adriano en una visita que éste realizó a Asia Menor (123/124 o 129) o a Atenas (125/126 o 129). Al emperador Marco Aurelio (161-180) y a su co-regente Lucio Vero (161-169) dirigieron apologías el retórico Milciades, de Asia Menor, Apolinar de Hierápolis y Melitón de Sardes. De Aristón de Pella sabemos que escribió con destino a los judíos una apología del cristianismo: la *Discusión entre Jasón y Papisco sobre Cristo*. Pero todos estos escritos se han perdido.

Aparte de los que trataremos a continuación con detalle, se han conservado:

a) Una apología del filósofo Arístides de Atenas al emperador Adriano (117-130) o a Antonino Pío (138-161) en los primeros años de reinado de éste;

b) tres libros de Teófilo de Antioquía *Ad Autolycum* (poco después del año 180), donde trata de mostrar a su amigo el profundo sentido del cristianismo;

c) la *Sátira sobre los filósofos profanos*, de Hermias, quizá del siglo III, que fustiga las incongruencias entre la creencia pagana en dioses y la filosofía;

d) tres apologías: *Cohortatio ad Graecos, De monarchia* y *Oratio ad Graecos*, todas ellas de autores desconocidos del siglo III, y que fueron incorporadas poco después en el *Corpus Iustini*, pues Eusebio las conoce ya antes del 311/312 como obras de Justino.

E: CorpAp.— J. Geffcken, *Zwei griechischen Apologeten*, L - B 1907 [Arístides, Atenágoras].— E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*. Texte mit kurzen Einleitungen, Go 1914 [Arístides, Justino, Taciano, Atenágoras].— G. Ruhbach, *Altkirchliche Apologeten* = TKTG 1 (1966) [Cuadrato, Arístides, Melitón, Atenágoras].— R. M. Grant, *Theophilus of Antioch, Ad Autolycum* = OECT

(1970) [TeÜ].— M. Marcovich, *Pseudo-Iustinus, Cohortatio ad Graecos, De monarchia, Oratio ad Graecos* = PTS 32 (1990).

T: V. Gröne / A. Bieringer / J. Leitl = BKV[1] (1872-1873) [Taciano, Atenágoras, Teófilo, Hermias, Melitón].— K. Julius / G. Rauschen / R. C. Kukula / A. Eberhard = BKV[2] 12 (1913) [Arístides, Justino: Apologías, Carta a Diogneto, Taciano, Atenágoras].— J. Leitl / A. Müller = BKV[2] 14 (1913) [Teófilo, Hermias, Minucio Félix, Fírmico Materno].— Ph. Haeuser = BKV[2] 33 (1917) [Justino: Diálogo, Ps.-Justino: Discurso de exhortación].

I: E. J. Goodspeed, *Index Apologeticus*, L 1912.

L: artículo de léxico: G. Bardy, «Apologetik»: RAC 1 (1950) 533-543.— L. W. Barnard, «Apologetik I»: TRE 3 (1978) 371-411.— M. Pellegrino, «Apologists — Apologetic (general characteristics)»: EECh I 60.— P. Siniscalco, «Aristides»: EECh I 72s.— P. Siniscalco, «Hermias»: EECh I 378.— P. Nautin, «Theophilus of Antioch»: EECh II 831s.

Estudios de temática amplia: A. Puech, *Les apologistes grecs du II[e] siècle de notre ère*, P 1912.— J.-R. Larin, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361* = AnGr 61 (1954).— R. M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Fl 1988.

Estudios de temas puntuales: R. M. Grant, «The Chronology of the Greek Apologists»: VigChr 9 (1955) 25-33.— R. Joly, *Christianisme et philosophie.* Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle, Bru 1973.— D. W. Palmer, «Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century»: VigChr 37 (1983) 234-259.— R. M. Grant, «Five Apologists and Marcus Aurelius»: VigChr 42 (1988) 1-17.— A. J. Droge, *Homer or Moses?* Early Christian Interpretation of the History of Culture = HUTh 26 (1989).— W. Kinzig, «Der "Sitz im Leben" der Apologie in der Alten Kirche»: ZKG 100 (1989) 291-317.— P. Pilhofer, *PRESBYTERON KREITTON.* Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte = WUNT II 39 (1990).— J. J. Walsh, «On Christian Atheism»: VigChr 45 (1991) 255-277.— M. Rizzi, *Ideologia e retorica negli «exordia» apologetici.* Il problema dell' «altro» (II-III secolo) = SPMed 18 (1993).

Apologética antijudía: A. L. Williams, *Adversus Judaeos*. A Brid's-Eye View of Christian *Apologiae* until the Renaissance, C 1935.— M. Simon, *Verus Israel.* Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425), P 1948.— R. Wilde, *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries* = PatSt 81 (1949.— H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. J..)*, Ffm - Berna 1982.

A) LA «EPÍSTOLA A DIOGNETO»

El escrito, dirigido a un tal Diogneto, del que nada sabemos, se llamó desde su *editio princeps* por Henri Estienne en el año 1592 «Epístola a Diogneto», y fue contada tradicionalmente entre los «Padres Apostólicos». Sin embargo, se trata de una obra apologética que tiene por destinatario a Diogneto, pero a la que le faltan las características de la carta antigua. Jamás atestiguada en la Antigüedad ni en la Edad Media, el escrito se contenía sólo en un códice del siglo XII/XIV cuyo modelo se remonta sin duda al siglo VI/VII. Tras haber sido descubierto éste casualmente en la primera mitad del siglo XV en una pescadería de Constantinopla como papel de envolver, a finales del siglo XVIII fue a parar a la biblioteca municipal de Estrasburgo, pero ardió el 24 de agosto de 1870, en la guerra franco-alemana, cuando los prusianos bombardearon la ciudad. Por suerte, antiguas copias, colaciones y ediciones críticas permiten reconstruirla con bastante fiabilidad, aunque esto lleva a numerosos casos de dudas en cuanto al texto.

La introducción de la apología [1.1] menciona tres cuestiones sobre las que Diogneto desea tener información más precisa: 1. quién es el Dios de los cristianos, por qué menospreciaban ellos la muerte, y por qué ellos no observaban el culto griego ni el judío; 2. qué importancia tiene el amor de ellos al prójimo; 3. por qué la fe de ellos ha sido dada a conocer ahora y no ya en tiempos anteriores. Capítulos 2-4 empalman hábilmente con un concepto filosófico de Dios al que Diogneto podría dar su asentimiento sin dificultad. En la respuesta a la primera cuestión se quiere mostrar que los dioses paganos sólo son obra de hombres, y que no tiene sentido adorarlos. Cierto que los judíos adoraban al único Dios verdadero, pero lo hacían de modo equivocado pues le ofrecían sacrificios con mentalidad supersticiosa y observaban con penosa exactitud prescripciones legales ridículas. Capítulos 5-6 describen el comportamiento propio de los cristianos. Se dice que ellos son personas del mundo como todos los demás, pero que, por pertenecer a Cristo, son ya ciudadanos del cielo. Por eso sobrepasan ellos al mundo en el ser y en el obrar como el alma al cuerpo. Capítulos 7-8 explican la concepción cristiana del Dios omnipotente, creador de todo, invisible y bueno criticando las diversas imágenes filosóficas de Dios. Se pretende con ello fundamentar la fe y vida de los cristianos, así como poner las bases para la siguiente respuesta de la tercera cuestión [capítulos 9 a 10]. Se dice que el plan salvífico de Dios y de su Hijo había predeterminado desde toda la eternidad que el envío del Hijo para redimir del pecado y de la muerte debía tener lugar sólo después de que el hombre fuera convicto de su injusticia y hubiera comprendido que él no puede salvarse a sí mismo. El capítulo 10 cierra la obra con la propaganda dirigida a Diog-

neto para que se haga cristiano mediante el conocimiento e imitación de Dios. Con ello, el escrito a Diogneto se convierte ya más en un «escrito propagandístico en favor del cristianismo» en vez de quedar en una simple apología.

Bien cabría pensar que la problemática de Diogneto y la argumentación de la apología son en muchos aspectos típicas de la apologética cristiana temprana. En parte, las preguntas quieren obtener información sobre los fundamentos de la nueva religión (imagen de Dios) y sobre sus manifestaciones más llamativas (amor al prójimo), pero en parte son interrogantes críticos que esperan una justificación de la fe. ¿Por qué los cristianos no participan en el culto estatal como todas las demás religiones permitidas en el imperio romano? O, si no querían eso, ¿por qué no permanecen fieles a sus orígenes judíos, que están exentos del culto estatal? ¿Por qué, en cambio, se empeñan en elegir una novedosa tercera vía? Otro tanto cabe decir de la pregunta acerca de la pretensión de verdad de una nueva religión. Puesto que la verdad es eterna, ¿no debería ser conocida desde siempre? ¿Acaso algo nuevo puede ser superior a la probada tradición de los antepasados, a la *mos maiorum*?

La estructura de las respuestas a Diogneto pone de manifiesto rasgos no menos típicos. Ella comienza enlazando con las convicciones generales (imagen de Dios filosófica, no mítica; rechazo de los usos y costumbres judíos), para exponer luego en términos filosóficos (por ejemplo: comparación cuerpo-alma), pero distanciándose de posiciones inaceptables. la superioridad del cristianismo, para fundamentar su envío tardío, pero el único verdadero, y, por último, para animar al destinatario a la conversión.

La mayoría de los estudiosos consideran que los capítulos 11 y 12 son una añadidura introducida con posterioridad por otra mano. Pero Andriessen, Marrou y recientemente Rizzi los tienen por auténticos. Barnard, en cambio, sostiene que son una segunda pieza del mismo autor, adjuntada por la historia de la tradición. El autor sigue siendo desconocido. La tesis de Andriessen de que la apología a Diogneto es idéntica a la perdida apología de Cuadrato no pasa de ser una hipótesis que cuenta con pocos adeptos. También es casi imposible decir algo seguro acerca de la fecha y lugar de nacimiento de la obra. La mayoría de las opiniones la sitúa en las proximidades del año 200. Marrou propone Alejandría como probable lugar de nacimiento. En cambio Barnard y otros la fechan hacia el año 140, antes de la controversia en torno a Marción. En todo caso, hay que desechar las opiniones que la fechan en el tiempo posterior a Constantino.

Cf. también los datos para I.

E: J. Geffcken, Hei 1928 [TK].— Bihlmeyer 141-9.— H. G. Meecham = PUM.T 7 (1949) [TeÜK].— H.-I. Marrou = SC 33 (^{2}1965) [TfÜK].— Wengst 281-348 [TdÜK].

T: Rauschen 157-73.— J. Geffcken: Hennecke^2 619-23.— B. Lorenz = ChMe 18 (1982) [ÜK].

I: A. Urbán, *Concordantia in Patres Apostolicos, I: Concordantia in epistulam ad Diognetum* = AlOm A 135 (1993).

L: artículo de léxico: S. Zincone: EECh I 237.

Estudios: E. Molland, «Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes»: ZNW 33 (1934) 289-312 [= *Opuscula Patristica* = BTN 2 (1970) 79-101.— W. Eltester, «Das Mysterium des Christentums. Anmerkungen zum Diognetbrief»: ZNW 61 (1970) 278-293.— C. M. Nielsen, «The Epistle to Diognetus: Its Date and Relationship to Marcion»: AThR 52 (1970) 77-91.— R. Brändle, *Die Ethik der "Schrift an Diognet"*. Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des zweiten Jahrhunderts = AThANT 64 (1975).— A. L. Townsley, «Notes for an Interpretation of the *Epistle to Diognetus*»: RSC 24 (1976) 5-20.— A. Lindemann, «Paulinische Theologie im Brief an Diognet»: A. M. Ritter (ed.), *Kerygma und Logos*. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum (FS C. Andresen), Go 1979, 337-350.— R. G. Tanner, «The Epistle to Diognetus and Contemporary Greek Thought»: StPatr 15 = TU 128 (1984) 495-508.— Th. Baumeister, «Zur Datierung der Schrift an Diognet»: VigChr 42 (1988) 105-111.— M. Rizzi, *La questione dell'unità dell' «Ad Diognetum»* = SPMed 16 (1989).

B) Justino Mártir

Conocemos bastante bien la vida de Justino gracias a las referencias autobiográficas de sus propias obras, a un relato de su martirio y a noticias recogidas en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio y a otras conservadas por Epifanio. Nació en Flavia Neapolis (la antigua Siquem, hoy: Nablus), Samaría. Su padre se llamaba Prisco, su abuelo Baco. Quizás indiquen esos nombres que él descendía de una familia de colonos griegos o romanos. En todo caso, él mismo era incircunciso, y su obra en modo alguno delata conocimiento profundo del judaísmo samaritano. Él acudió sucesivamente a diversos lugares en busca de respuestas a los interrogantes que su vida le formulaba. Probó primero en la escuela de un estoico, luego en la de un peripatético, más tarde en la de un

pitagórico, y, finalmente, probó con la filosofía neoplatónica. Pero ninguno de esos filósofos logró convencerle ni satisfacerle. Por fin, un día, mientras se paseaba por la orilla del mar, un anciano logró convencerle de que la filosofía platónica no podía satisfacer el corazón del hombre. Ese anciano le remitió a los libros de los profetas. Finalmente, reconoció en ellos la verdad y, a partir de entonces, llevó el manto de filósofo como señal de predicador cristiano itinerante. Se discute hasta qué punto es aceptable en concreto la historicidad de esta autobiografía, pues contiene muchos elementos fuertemente estilizados. Por otro lado, nada habla en contra de que este historial «típico» diseñe básicamente el camino de Justino. Los últimos años de su vida transcurrieron en Roma, donde, sin duda, escribió la mayoría de sus obras; al menos, las tres que se han conservado. Tuvo allí un choque violento con el cínico Crescencio. No se sabe si Crescencio tuvo algo que ver con la ejecución de Justino siendo prefecto Junio Rústico (163-167). Puede considerarse atinada la fecha del año 165, transmitida en *Chronicon Paschale* como año de su muerte.

Eusebio transmite en su *Historia Eclesiástica* un catálogo de las obras de Justino (IV 18,2-6). De todos los textos que la tradición de los manuscritos le atribuye, sólo se consideran como obras auténticas tres escritas entre los años 150 y 160: dos apologías, el *Diálogo con el judío Trifón*, y unos pocos fragmentos. Puesto que sus obras pertenecen al género que podemos definir como «escritos de circunstancias», no cabe esperar en ellas una teología sistematizada. Con todo, se pueden extraer de ellas numerosas aseveraciones importantes sobre la Trinidad, la cristología, la doctrina de la creación, la exégesis, etc.

Cf. también los datos para I.

B: L. W. Barnard, «Justin Martyr in Recent Study»: SJTh 22 (1969) 152-164.— O. Skarsaune, «Trekk fra nyere Justin-forskning»: DTT 39 (1976) 231-257.— J. Morales, «La investigación sobre San Justino y sus escritos»: ScrTh 16 (1984) 869-896.— B. Wildermuth: BBKL 3 (1992) 888-895.

L: artículos de léxicos: O. Skarsaune: TRE 17 (1988) 471-478.— R. J. De Simone: EECh I 462-464.

Presentaciones globales: L. Barnard, *Justin Martyr*. His Life and Thought, C 1967.— E. F. Osborn, *Justin Martyr* = BHTh 47 (1973).

Biblia: P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament*. L'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les héresies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie = EtB (1964).— A. J. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writtings of Justin Martyr* = NT.S 17 (1967).— D. Bourgeois, *La sagesse des Anciens dans le mystère du Verbe*. Évangile et philo-

sophie chez saint Justin philosophe et martyr, P 1981.— O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy*. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, theological profile = NT.S 56 (1987).

Filosofía: C. Andresen, «Justin und der mittlere Platonismus»: ZNW 44 (1952-1953) 157-195.— R. Holte, «Logos Spermatikos. Christianity and Ancien Philosophy according to St. Justin's Apologies»: STL 12 (1958) 109-168.— E. Robillard, *Justin*. L'itinéraire philosophique, Montreal - P 1988.— M. J. Edward, «On the Platonic Schooling of Justin Martyr»: JThS NS 42 (1991) 17-34.

Teología: E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*. An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and its Hellenistic and Judaistic Influences, Jena 1923.— J. J. Ayán Calvo, *Antropología de san Justino*. Exégesis del mártir a Gen I-III, Santiago de Compostela - Córdoba 1988.— G. A. Nocilli, *La catechesi battesimale ed eucaristica di san Giustino martire*, Bolonia 1990.

1. La primera apología

La primera apología (escrita h. 153-155) consta de dos partes principales. Los capítulos 1-29 contienen la defensa frente a la inculpación de que los cristianos son ateos. Justino admite que los cristianos no veneran en modo alguno a los dioses porque han conocido que los dioses son en realidad demonios malos que, mediante el terror y las plagas, han engañado a los hombres para que los adoren. Jesucristo, el Logos e Hijo de Dios, ha desenmascarado ese engaño de los demonios. Por medio de él, los hombres de todo el mundo se harían temerosos de Dios.

Los capítulos 30-60 se sirven del Antiguo Testamento para aportar la prueba de la Escritura en favor de que Jesús es realmente el Hijo de Dios y no un mago. Los capítulos 61-67 contienen una descripción de la liturgia bautismal y de la celebración dominical de la eucaristía. El conjunto concluye en capítulo 68 con la reproducción de un rescripto del emperador Adriano.

La composición de la obra es bastante suelta. Es posible que las digresiones, tan típicas de Justino, se deban a que él sigue tan de cerca a su fuente que el orden de ésta rompe el suyo. Pero la línea de su razonamiento es clara y rigurosa. Él parte de un doble presupuesto: por un lado, del ideal de la vida temerosa de Dios, ideal reconocido también por los filósofos; por otro lado, del aparente rechazo de ese ideal por los cristianos, pues rehúsan tomar parte en el culto estatal, considerado como social y políticamente necesario. Justino, empalmando con la crítica filosófica de la religión, defiende atacando. Dice que las acciones

de los dioses homéricos son repulsivas e inmorales; que quien las imita cae en los pecados más imperdonables; que adorar muertas imágenes de Dios es una insensatez. Tras los dioses homéricos Justino ve la actuación de demonios. A diferencia de los dioses del vate literario, el verdadero Dios no es engendrado ni está sometido a las pasiones. Cristo, mediante su pasión y resurrección, ha vencido a los demonios, cuyo cabecilla es Satanás. Y libera ahora de la esclavitud de los demonios a todas las personas que quieren creer en él. Pero Cristo no ha arremetido contra los demonios sólo como el Logos encarnado y como la Sabiduría de Dios; como mediador en la creación, el Logos ha sembrado en todos los hombres la semilla de la verdad, el λόγος σπερματικός. Por eso ya los filósofos precristianos fueron cristianos en su pensamiento y en su conducta. El ejemplo arquetípico, añade Justino, es Sócrates, que destapó el engaño de los demonios y les invitó a adorar al Dios verdadero; por lo que él tuvo que morir como mártir.

2. La segunda apología

La segunda apología fue escrita poco después de la primera, por razones de actualidad. Urbico, prefecto de Roma, hizo decapitar a tres cristianos por el único crimen de haber confesado el *nomen Christianum*. Justino apela entonces a la opinión pública romana contra esta crueldad injustificada y refuta varios puntos de crítica. Responde, por ejemplo, a la irónica cuestión de por qué los cristianos prohíben el suicidio siendo así que éste los llevaría con toda rapidez a su Dios. Dice que las persecuciones son obra de los demonios, que aborrecen la verdad y la virtud. Añade que los mismos enemigos habían atormentado ya a los justos del Antiguo Testamento y del mundo pagano antiguo. Agrega Justino que los demonios no tendrían poder alguno sobre los cristianos si Dios no quisiera conducir a sus discípulos a la virtud y a la recompensa haciéndolos pasar por pruebas y dificultades. Apunta que, al mismo tiempo, las persecuciones ofrecen a los cristianos la oportunidad de demostrar de modo impresionante la superioridad de su fe. Por último, Justino apela al emperador y le pide que, al enjuiciar a los cristianos, se deje llevar sólo por la justicia, por la piedad y por el amor a la verdad.

Justino utiliza algunos argumentos típicos de la apologética cristiana primitiva: la apelación al César para que no se deje llevar por los populares prejuicios de la masa contra los cristianos, sino sólo por el derecho y por su sabiduría; la idea de que la persecución se debe a que el adversario malo envidia la verdad y la virtud de los cristianos, como sucedió desde siempre respecto de los justos; la valoración de que Dios permite las persecuciones para probar a los cristianos en el camino a la

perfección; por último, la perseverancia de los cristianos en la persecución como prueba de la superioridad de su fe, que no se deja oprimir por nada, ni siquiera por la muerte.

Cf. también los datos para I y B.

E: A. Wartelle, P 1987 [TfÜK].

T: P. A. Richard = BKV[1] (1871).— H. Veil, Estrasburgo 1894 [ÜK].— Rauschen: BKV[2] (1913) 55-155.

L: L. Alfonsi, «La struttura della I "Apologia" di Giustino»: *Paradoxos politeia* (FS G. Lazzati) = SPMed 10 (1979) 57-76.— Ch. Saldanha, «Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions» = BSRel 57 (1984) 39-73.— Ch. Munier, «À propos des Apologies de Justin»: RevSR 61 (1987) 177-186.— Ch. Munier, «La méthode apologétique de Justin le Martyr»: RevSR 62 (1988) 90-100, 227-239.— S. A. Panimolle, «Storicità e umanità del Cristo nelle *Apologie* di S. Giustino martire»: RivBib 38 (1990) 191-223.

3. El *Diálogo con Trifón*

El *Diálogo con el judío Trifón* es la apología antijudía más antigua de cuantas se han conservado. De ella se han perdido la introducción y una gran parte del capítulo 74. Sin duda, fue escrita después de las Apologías, pues el capítulo 120 cita a la primera apología. El Diálogo recoge una conversación, de dos días de duración, entre Justino y un judío culto llamado Trifón. De modelo literario le sirvieron los diálogos de Platón. Por consiguiente, hay que considerar que la obra no es una transcripción literal, sino una plasmación literaria de la conversación.

El Diálogo comprende 142 capítulos. En la introducción [2-8], Justino ofrece información autobiográfica sobre su formación y conversión. La primera parte principal [9-47] interpreta el Antiguo Testamento desde una visión cristiana. Dice que la ley de Moisés tuvo sólo una validez limitada en el tiempo, mientras que el cristianismo representa la ley nueva y eterna de toda la humanidad. La segunda parte principal [48-108] justifica que se adore a Cristo como Dios. La tercera [109-142] expone que las naciones que creen en Cristo y observan su ley representan al nuevo Israel y al verdadero pueblo de Dios elegido.

El modo de proceder del Diálogo se diferencia, en cuanto al contenido, del de las Apologías debido a que son distintos los destinatarios, pero el método es básicamente igual. Mientras que al dirigirse a los paganos Justino justifica la novedad del cristianismo haciendo referencia a la escalonada revelación de Dios —de modo general en los filósofos, de modo especial en Cristo—, cuando se dirige a judíos puede basarse en

una continuidad mucho más concreta, la de la preparación del pueblo judío a la venida del Mesías por el mismo Dios. Por eso fundamenta su argumentación en el Antiguo Testamento y cita de manera especial a los profetas para mostrar cómo la verdad cristiana fue preparada en la Antigua Alianza.

Cf. también los datos para I y B.

T: Haeuser: BKV^2 33 (1917) 1-231.

L: N. Hydehl, *Philosophie und Christentum.* Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins = AThD 9 (1966).— J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher.* Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters One to Nine = PP 1 (1971) [TK].— J. Nilson, «To Whom Is Justin's *Dialogue with Trypho* Addressed?»: TS 38 (1977) 538-546.— G. Otranto, «Note sull'itinerario spirituale di Giustino. Fede e cultura in "Dialogo" 1-9»: S. Felici (ed.), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età prenicena)* = BSRel 78 (1987) 29-39.— E. Dal Covolo, «"Regno di Dio" nel Dialogo di Giustino con Trifone Giudeo»: Aug. 28 (1988) 111-123.— S. A. Panimolle, «L'"ora" del Cristo nel "Dialogo con Trifone"»: VetChr 27 (1990) 303-332.— S. A. Panimolle, «Storicità dell'incarnazione del Verbo e Vangelo dell'Infanzia nel *Dialogo con Trifone* di san Giustino»: Mar. 52 (1990) 63-85.— S. A. Panimolle, «Il ministero pubblico di Gesù nel *Dialogo con Trifone* di Giustino»: Aug. 31 (1991) 277-307.

Excurso 1. El diálogo en la Antigüedad y en el cristianismo

Los apologetas griegos fueron los primeros en utilizar en la literatura cristiana el género del diálogo, floreciente desde los tiempos clásicos tanto en la literatura griega como en la latina. La ya mencionada y perdida *Discusión entre Jasón y Papisco sobre Cristo,* de Aristón de Pella (h. 140), representa el primer ejemplo que conocemos. El primer ejemplar conocido es el recién comentado *Diálogo con el judío Trifón,* de Justino (150-160). Este género se mantendrá luego, con diversas formas y temáticas, durante toda la era patrística. Tanto en el tiempo clásico como en el cristiano, los diálogos muy rara vez son una transcripción «notarial» de una conversación que ha tenido lugar realmente. Si subyace una conversación real, el diálogo la envolverá en un ropaje literario. Por lo general, la forma del diálogo ficticio sirve para exponer al lector un tema ético, filosófico o histórico con una vivacidad y plasticidad para las que no se presta la forma de tratado. Los ejemplos y modelos más descollantes del género provienen, también para los cristianos, de la pluma de Platón y de Cicerón.

En cuanto a su forma, los diálogos como conversaciones directas y vivaces pueden tener una estructura dramática. Pero también cabe la posibilidad de que los interlocutores pasen a un segundo plano hasta el punto de que el diálogo derive enseguida a la condición de un tratado en forma de monólogo en el que, tras una animada introducción en forma de diálogo, sólo sigue hablando un individuo y los demás se limitan a expresar al final su conformidad con él. El diálogo puede basarse también en el informe de terceras personas. Entonces la narración marco documenta la fuente. Finalmente, el diálogo puede aproximarse al tratado puro si los oyentes intervienen mediante esporádicas manifestaciones de asentimiento al monólogo de un individuo. Con ello, el diálogo se aproxima a la diatriba que introduce a un interlocutor imaginario para llevar adelante los planteamientos de la argumentación («pero alguien podría objetar ...»).

Debido a la necesaria confrontación con el pensamiento de su tiempo, los diálogos cristianos siguen casi de modo exclusivo los modelos clásicos de Platón y de Cicerón, tanto en la forma como en sus argumentaciones filosóficas y éticas. Metodio de Olimpo estructura su «Banquete» según el *Symposion* de Platón, Gregorio de Nisa su «Diálogo sobre el alma y la resurrección» según el *Fedón*; el *Octavius* de Minucio Félix sigue a *De natura deorum* de Cicerón, y de todos es conocida la influencia que el *Hortensius* ciceroniano ejerció sobre Agustín. En cambio, el cristianismo no continuó las formas bíblicas de diálogo del libro de Job, los diálogos rabínicos del judaísmo tardío ni tempranas formas de diatriba y de diálogo de los Hechos y cartas del Nuevo Testamento.[1]

En cuanto al contenido se desarrollaron cuatro formas de diálogo cristiano:[2]

1. *El diálogo apologético*, que se dirige preferentemente a los judíos, pero también a los gentiles, para convencer del significado del Antiguo Testamento como profecía del Mesías o de la racionalidad de la fe cristiana. Y se extiende desde Aristón y Justino, en el lado griego, y desde Minucio Félix, en el bando latino, hasta la época bizantina y medieval.

2. *El diálogo teológico* se ocupa principalmente de problemas intraeclesiales y de corrientes heterodoxas. Se inscriben aquí, como ejemplos descollantes, el «Diálogo con Heráclides y sus colegas obispos sobre Padre, Hijo y alma» de Orígenes, el «Banquete de las diez vírgenes o sobre la virginidad» de Metodio de Olimpo contra los encratitas, el *Liber Heraclidis* de Nestorio para defender su cristología, y el *Eranistes* de Teodoreto de Ciro contra los monofisitas.

3. *El diálogo filosófico* refleja con fuerza insuperable la paternidad de los diálogos clásicos. Cabe citar en este apartado, como ejemplos más importantes, el ya mencionado «Diálogo sobre el alma y la resurrección» de Gregorio de Nisa con su hermana Macrina, los diálogos compuestos por Agustín en Casiciaco: *Contra academicos, De beata vita*, los *Soliloquia, De libero arbitrio*, y la *Consolatio philosophica* de Boecio.

---

1. De distinta manera Beatrice: EECh I 213.

2. La quinta forma del diálogo bíblico no está muy documentada. Cf. Bardy: RAC 3, 954.

4. Como última forma, que no tiene modelo alguno en la Antigüedad clásica, nació el *diálogo biográfico* con la finalidad de dar a la lectura de las vidas de santos un carácter más placentero y plástico. Consignemos en este apartado la *Vita* de san Martín escrita por Sulpicio Severo y los «Diálogos» de Gregorio Magno sobre la vida y milagros de los santos italianos, cuyo segundo libro está dedicado a san Benito.

L: artículos de léxicos: A. Hermann / G. Bardy: RAC 3 (1957) 928-955.— P. F. Beatrice: EECh I 233s.

Estudios: M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte* = TU 96 (1966).— B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* = STA 9 (1970).— P. Perkins, *The Gnostic Dialogue*. The Early Church and the Crisis of Gnosticism, NY 1980.

C) Taciano el Sirio

La vida de Taciano, cuyos detalles cronológicos no conocemos con precisión, se asemejó en muchos puntos a la de Justino, con el que convivió por algún tiempo. Según los datos autobiográficos de su apología, vino al mundo «en la tierra de los asirios», es decir, en Mesopotamia o en Siria, pero gozó de una formación helenista. Tras diversas migraciones y después de buscar la verdad en las filosofías y en los misterios, se topó —como Justino— con la Biblia y se convirtió al cristianismo. Al menos los primeros años después de su conversión los pasó en Roma con Justino, del que es considerado discípulo, y se vio envuelto, junto con éste, en la confrontación con Crescencio. Después de la muerte de Justino (165) se alejó de la Iglesia católica y se convirtió en un dirigente del encratismo (ἐγκράτεια = continencia), corriente herética con raíces precristianas que, en virtud de una mal entendida aversión al mundo y al cuerpo, consideraba una ascesis rigorista, sobre todo la abstinencia de carne, de vino y del matrimonio, como requisito indispensable del cristianismo. Según las informaciones ofrecidas por Epifanio (*Panarion* 46,1), Taciano llegó al extremo de sustituir el vino por agua en la celebración de la eucaristía. Al ser excomulgado por ese motivo en Roma en el año 172, retornó a su tierra patria, donde sus principios no eran tenidos por heréticos, y actuó en Siria, Cilicia y Pisidia.

1. La *Oratio ad Graecos*

La apología de Taciano, compuesta entre los años 155 y 170, va contra todos los «griegos», es decir, contra el mundo de cuño helenístico, contra sus dioses, su filosofía y su cultura. En sus 42 capítulos pretende demostrar la superioridad del cristianismo. Puesto que el mundo hele-

nístico estaba convencido de que su cultura era superior a todo lo «bárbaro», en lo que también entraba el cristianismo a causa de su origen, Taciano, en la introducción [1-3], trata de hacer añicos esa ilusión. Para conseguirlo, señala que todos los grandes logros de los que los griegos se sienten tan orgullosos han sido tomados de los bárbaros: la escritura, de los fenicios; la historiografía, de los egipcios; la flauta, de Marsias, etc. Y afirma que la retórica, la poética y la filosofía griegas carecen de valor porque nada eximio han producido. Los capítulos 4-8 ofrecen una presentación positiva de Dios y de su creación. Los capítulos 9-16 se ocupan de la demoniología, de la pneumatología, de la psicología y de la soteriología, mientras que los capítulos 17-28 demuestan la insensatez y abyección de los dioses, medicina, obras de teatro, política y moral griegas. Después de dedicar dos capítulos [29-30] a su autobiografía, en los capítulos 31-41 aduce Taciano la prueba de antigüedad para poner de manifiesto que Moisés es anterior a Homero y a todos los escritores griegos. Pretende demostrar con ello que también el cristianismo, proveniente del judaísmo, puede reclamar para sí la verdad original. La obra concluye con la invitación de Taciano a la discusión, a la que estará abierto en todo momento [42].

Resulta difícil captar en concreto la estructura de la obra pues se pierde una y otra vez en largos excursos que pretenden ofrecer, a modo de «observaciones», comentarios pormenorizados sobre puntos concretos. La teología de Taciano consta de una mezcla, difícilmente desentrañable, de ideas eclesiástica y heréticas. Rechazaba todo el Antiguo Testamento aduciendo que no era obra del Dios Padre de Jesucristo, sino de un demiurgo malo. También rechazó una serie de cartas paulinas.

Cf. también los datos respecto de I.
E: M. Whittaker = OECT (1982) [TeÜ].
T: Kakula: BKV² 12 (1913) 175-257.
L: artículos de léxicos: F. Bolgiani: EECh II 815.
Estudios: M. Elze, *Tatian und seine Theologie* = FKDG 9 (1960).— H. Chadwick, «Enkrateia»: RAC 5 (1962) 352s.— L. W. Barnard, «The Heresy of Tatian»: *Studies in Church History and Patristic* = ABla 26 (1978) 181-193.— W. L. Petersen, «Textual Evidence of Tatian's Dependence upon Justin's ΑΠΟΜΝΗΜΟΝΕΥΜΑΤΑ»: NTS 36 (1990) 512-534.

2. El *Diatessaron*

La segunda obra que conocemos de Taciano es una recopilación uniformadora (armonía) de los cuatro evangelios canónicos conocida por el nombre de «Diatessaron» (τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον). Cierto

que esta obra no puede ser considerada como el primer intento de este tipo, pero sí como el más exitoso y como el punto culminante del género. Las Iglesias orientales la utilizaron en la liturgia hasta el siglo v. No se ha conservado la forma original de la obra, pero su múltiple transmisión permite reconstruirla en buena medida. Sirve como testigo principal de ella un comentario de Efrén Sirio al *Diatessaron*, conservado en traducción armenia; hay, además, traducciones árabe, persa y latina, textos evangélicos armenios y georgianos, así como diversas citas de los Padres.

Hasta hoy no ha sido posible dar una respuesta definitiva a muchas preguntas acerca del *Diatessaron*. Mientras que el título apunta a un original en lengua griega, en la que existe sólo un fragmento pequeño, la historia de la transmisión apunta, más bien, a un texto original siríaco. De la fijación de la fecha de nacimiento (antes o después de que Taciano se alejara de la Gran Iglesia) depende también el lugar de nacimiento (Roma o Siria). En todo caso, el Diatessaron debió de haber nacido en un momento de la historia del canon en el que el canon de los cuatro evangelios estaba acuñado, pero todavía no era intocable. Hay que seguir estudiando hasta qué punto compuso Taciano el Diatessaron «en una cierta oposición al evangelio de Marción, cuyas doctrinas en modo alguno comparte» (Campenhausen).[3]

La armonía de los evangelios quiere ofrecer una presentación continuada y uniforme de la vida de Jesús en el marco cronológico del Evangelio de Juan. Para ello, toma libremente de los cuatro evangelios, trastoca y complementa incluso bebiendo de fuentes apócrifas con tendencias encratitas, antijudías y también docetas. El móvil de Taciano fue, sin duda, preparar una forma de Biblia acorde con la praxis que justificaba su gran aceptación y en la que su concepción teológica básica es, según Elze, el principio de la unidad de Dios y de la indivisible verdad del cristianismo. La importancia de esa forma de la Biblia consiste en las informaciones que ella puede dar sobre la historia más antigua de los textos evangélicos, aunque los problemas de las diversas formas de la tradición del texto siguen siendo extraordinariamente difíciles. El Diatessaron ejerció una influencia extraordinaria hasta en la Edad Media: en las concordancias de los evangelios neerlandesa, italiana, veteroinglesa y veteroalemana, en el Heliand y en la «Vida de Cristo» del místico alemán Ludolf von Sachsen (h. 1300-1377).

Cf. también los datos respecto de 1.

E: D. Ploij / C. A. Phillips / A. H. A. Bakker / A. J. Barnouw, *The Liège Diatessaron*, 8 partes = VAW NS 31 (1929-70) [holl, e].— C. H.

3. H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel = BHTh 39 (1968) 206.

Kraeling, *A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura* = StD 3 (1935).— L. Leloir, *Saint Éphrem.* Commentaire de l'Évangile Concordant. Version arménienne = CSCO 137,145 (1953-1954) [armen, 1].— E. Sievers, *Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar*, Fl ²1960.— L. Leloir, *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (manuscrit Chester Beatty 709)* = CBM 8 (1963) [TlÜ].— I. de Urbina, *Vetus evangelium Syrorum et exinde exceptum Diatessaron Tatiani* = BPM 6 (1967) 207-299.— J. Molitor, «Tatian Diatessaron und sein Verhältnis zur altsyrischen und altgeorgischen Überlieferung»: OrChr 53 (1969) 1-88; 54 (1970) 1-75; 55 (1971) 1-61.

T: E. Preuschen / A. Pott, *Tatians Diatessaron aus dem Arabischen übersetzt*, Hei 1926.— L. Leloir, *Éphrem de Nisibe, Commentaire de l'Évangile Concordant ou Diatessaron* = SC 121 (1966) [fÜK].

L: artículos de léxico: D. Wünsch, «Evangelienharmonie»: TRE 10 (1982) 626-636.— F. Bolgiani: EECh I 234.

Estudios: E. Preuschen, *Untersuchungen zum Diatessaron Tatians* = SHAW.PH 1918/1915.— C. Peters, *Das Diatessaron Tatians.* Seine Überlieferung und sein Nachwirken in Morgen- und Abendland sowie der heutige Stand seiner Erforschung = OCA 123 (1939).— L. Leloir, «Le Diatessaron de Tatien»: OrSyr 1 (1956) 208-231, 313-335.— L. Leloir, *Doctrines et méthodes de S. Éphrem d'après son commentaire de l'Évangile Concordant* = CSCO 220 (1961).— L. Leloir, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron* = CSCO 227 (1962).— G. Quispel, *Tatian and the Gospel of Thomas.* Studies in the History of the Western Diatessaron, Lei 1975.— T. Baarda, *Early Transmission of Words of Jesus.* Thomas, Tatian and the Text of the New Testament, ed. J. Helderman / S. J. Noorda, Amsterdam 1983.— W. L. Petersen, «New Evidence for the Question of the Original Language of the Diatessaron»: W. Schrage (ed.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments* (FS H. Greeven) = BNZW 47 (1986) 325-343.— M.-É. Boismard avec la collaboration de A. Lamouille, *Le Diatessaron: De Tatien à Justin* = EtB NS 15 (1992).— W. L. Petersen, *Tatian's Diatessaron.* Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship = SVigChr 25 (1994).

D) Atenágoras

Nada seguro sabemos acerca de la persona y de la vida de Atenágoras, pues, al parecer, no dejó una huella profunda en la Antigüedad. En el manuscrito principal de sus dos obras conservadas, el Codex-Are-

thas *Parisinus* 451, del año 914, el título de la apología le llama «filósofo de Atenas», pero no es posible demostrar sin lugar a dudas si ese título proviene de la Antigüedad o sólo de la fecha de confección del códice. Otro códice, del siglo XIV, que contiene un extracto de una obra de Felipe de Sido, cuenta en cambio que Atenágoras fue el primer presidente de la escuela de Alejandría, pero Felipe de Sido está considerado como un testigo no siempre fiable. Por último, W. H. C. Frend sospecha que la patria de Atenágoras podría haber estado en Asia Menor[4].

En consecuencia, se discute la datación de sus dos obras conservadas: *Súplica en favor de los cristianos* y *Sobre la resurrección de los muertos* (*res*). Además se discute la autenticidad de esta última. En efecto, mientras que hay testimonios antiguos en favor de su autoría de la apología, la atribución de *res* se basa tan solo en que Atenágoras señala al final de la apología que quiere aplazar para un tiempo posterior el tratamiento de los problemas de la resurrección de los muertos, y en el Codex-Arethas viene a continuación *res* con la adjudicación «del mismo». De ahí que en los últimos años se haya desarrollado una novedosa y detallada discusión sobre la autenticidad de esta última. Y la discusión continúa aún (cf. Literatura respecto de 2).

Cf. también los datos respecto de I.

E: Opera omnia: W. R. Schoedel = OECT (1972) [TeÜ].— B. Pouderon = SC 379 (1992) [*leg, res* TfÜK]-

L: artículos de léxico: P. Keseling: RAC 1 (1950) 881-888.— P. Nautin: EECh I 95.

Estudios: J. L. Rauch, *Greek Logic and Philosophy and the Problem of Authorship in Athenagoras*, Chicago 1968.— B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien* = ThH 82 (1989).

1. La apología

La apología se dirige al emperador Marco Aurelio así como a su hijo y co-regente Lucio Aurelio Cómodo. Por consiguiente, tuvo que ser escrita entre el 27 de noviembre del año 176 (comienzo de la co-regencia de Cómodo) y el 17 de marzo del año 180 (muerte de Marco Aurelio). Dependiendo de cómo se interprete la observación del capítulo 1 de que reina la paz en todo el orbe, dependiendo de si se acepta la apología como un escrito entregado personalmente o se califica la dedicación al emperador sólo como convención literaria, caben diversas precisiones sobre la datación: antes de la campaña militar de los germanos el 3 de agosto del 178, septiembre del 176 en Atenas o invierno del

4. *Martyrdom and Persecution in the Early Church.* A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus, Oxford 1965, 285s.

175/176 en Alejandría con motivo de visitas de Marco Aurelio. Porta lanzó la hipótesis de que la apología de Atenágoras pudo haber sido escrita como reacción a la carta de las perseguidas comunidades de Vienne y de Lyón del 177.[5]

La apología combate las tres acusaciones populares contra los cristianos: ateísmo, incesto y canibalismo. El reparto de la apología delata la importancia que Atenágoras concede a cada uno de los reproches. Dedica 28 capítulos al ateísmo, tres al incesto y dos al canibalismo. Se comprende el sentido de esta ponderación si se piensa que el ateo era tenido por enemigo del Estado, sin que contara para nada la calidad del resto de su comportamiento. Atenágoras comienza introduciendo una *captatio benevolentiae* a los soberanos describiendo los usos religiosos altamente variados en el imperio romano y alabando a los soberanos por su gran tolerancia y amor a la paz. A continuación, declara en la primera parte [4-12] que la fe cristiana no es ateísmo, sino un monoteísmo que famosos poetas y filósofos griegos habían sostenido ya. Dice que el cristianismo es la religión revelada de esa única divinidad verdadera. Tras esta argumentación basada en la tradición, Atenágoras expone en el capítulo 8, por primera vez, la llamada prueba topológica de Dios: Dios es, por definición, increado e indivisible. Por consiguiente, si hubiera varios dioses, por su misma esencia deberían ser distintos e independientes. Si, además, el creador del mundo llena el espacio existente encima y fuera de su creación, entonces no queda en lugar alguno más espacio para otro dios igualmente independiente. Es, pues, lógico que los cristianos se niegen a dar culto a los dioses ya que éstos sólo pueden ser obra del hombre, hombres elevados por los hombres a la categoría de dioses o eventos de la naturaleza en los que actúan, a lo sumo, unos demonios [13-30]. Por último, Atenágoras despacha brevemente el incesto y el canibalismo presentando tales acusaciones como estallidos de odio de los viciosos frente a la virtud de los cristianos [31-36].

Si comparamos el modo de argumentar de Atenágoras con el de los apologetas precedentes veremos que perdura la estructura básica del método no obstante la diferencia en cuanto a los detalles. Primero se intenta ganar la benevolencia de los emperadores; luego hay que tratar de desactivar, ante todo, el reproche de ateísmo demostrando que la fe cristiana no sólo es conforme a razón, sino que está ya presente de modo embrionario en la filosofía greco-romana. De ese modo se utiliza con habilidad la contradicción entre la fe filosófica en Dios y la adoración práctica de las divinidades míticas. Una vez demostrada la aceptabilidad básica del cristianismo, es fácil despachar los restantes reproches

5. G. Porta, «La dedica e la data della Πρεσβεία di Atenagora»: Did. 5 (1916) 53-70.

presentándolos como la habitual envidia de los viciosos a los que viven según la virtúd. Para ello, Atenágoras cita en su apología toda una serie de autores antiguos, aunque conoce a la mayoría de ellos sólo de segunda mano. Pero con ello se gana la atención del lector pagano erudito, que, en el plano de una discusión filosófica, racional, esperaba que su contrincante tuviera tal formación filosófica y literaria.

Cf. también los datos respecto de D.

E: M. Marcovich = PTS 31 (1990).

L: A. J. Malherbe, «The structure of Athenagoras, *Supplicatio pro Christianis*»: VigChr 23 (1969) 1-20.— L. W. Barnard, *Athenagoras*. A Study in Second Century Christian Apologetic = ThH 18 (1972).— T. D. Barnes, «The Embassy of Athenagoras»: JThS NS 26 (1975) 111-114.

2. *De resurrectione*

Desde un punto de vista moderno, la segunda obra de Atenágoras, que, no obstante la discusión reciente, es considerada por la mayoría como auténtica, quizá sea más importante para la historia de la teología que su apología. Su objetivo es defender contra dos objeciones habituales en su tiempo la racionalidad y posibilidad de la resurrección de los muertos con cuerpo y alma. Esas objeciones eran: *a)* la resurrección de los muertos repugna a la razón; *b)* la resurrección tiene lugar sólo con miras al juicio (universal). Atenágoras arremete contra esas objeciones partiendo de la premisa básica, expuesta con detalle en la segunda parte, de que el sentido y la finalidad de la creación del hombre son su vida eterna como hombre completo, es decir, con alma y cuerpo. Por tanto, si, según el destino de todos los hombres, al morir el cuerpo mortal se separa del alma inmortal para disolverse en la tierra, la resurrección debe juntar de nuevo, necesariamente, cuerpo y alma [11,3-25). Y eso no es sólo razonable, sino absolutamente posible, digno de Dios y acorde con su voluntad, puesto que el Creador puede juntar todos los elementos de cada cuerpo disuelto igual que lo formó originariamente. El problema concreto, formulado en un plano físico-material, de qué suerte corren los elementos que pertenecen en igual medida a varios hombres porque un hombre es comido por un animal al que, a su vez, come otro hombre, o en el caso de canibalismo, encuentra en Atenágoras una solución basada en un original postulado que toca a la medicina y a las ciencias naturales: ni un animal ni otro hombre pueden asimilar elementos de un cuerpo humano, sino que en la deposición son evacuados sin mutación alguna [2-11,2].

No disponemos de dato alguno sobre las repercusiones directas de este primer tratado de los Padres sobre la resurrección de los muertos,

pero aquí se tocan por primera vez muchas cuestiones que en los siglos siguientes desempeñarán un papel esencial en la discusión del tema.

Cf. también los datos respecto de D.

L: E. Gallicet, «Atenagora o pseudo-Atenagora?»: RFIC 104 (1976) 420-435.— L. W. Barnard, «The Authenticity of Athenagoras' *De Resurrectione*»: StPatr 15 = TU 128 (1984) 39-49.— B. Pouderon, «L'Authenticité du traité sur la résurrection attribué à l'apologiste Athénagore»: VigChr 40 (1986) 226-244.— B. Pouderon, «La chaine alimentaire chez Athénagore. Confrontation de sa théorie digestive avec la science médicale de son temps»: Orph. 9 (1988) 219-237.— B. Pouderon, «Athénagore et Tertullien sur la résurrection»: REAug 35 (1989) 209-30.— B. Pouderon, «"La chair et le sang". Encore sur l'authenticité du traité d'Athénagore»: VigChr 44 (1990) 1-5.— H. E. Lona, «Die dem Apologeten Athenagoras zugeschriebene Schrift *De resurrectione mortuorum* und die altchristliche Auferstehungsapologetik»: Sal. 52 (1990) 525-578.— D. T. Ruina, «*Verba Philonica,* ΑΓΑΛΜΟΤΟΦΟΡΕΙΝ, and the Authenticity of the *De resurrectione* attributed to Athenagoras»: Vig Chr 46 (1992) 313-327.— N. Zeegers, «La paternité athénagorienne du *De resurrectione*»: RHE 87 (1992) 333-374.— B. Pouderon, «*Apologetica*. Encore sur l'authenticité du *De resurrectione* d'Athénagore»: RevSR 67 (1993) 23-40; 68 (1994) 19-38.

II. *HOMILÍA SOBRE LA PASIÓN*, DE MELITÓN DE SARDES

Melitón, obispo de Sardes, en Lidia, en la segunda mitad del siglo II, es contado entre los apologetas a causa de la apología que dirigió al emperador Marco Aurelio (161-180). Pero ésta, como todas las demás obras que Eusebio consigna en su *Historia Eclesiástica* (IV 26,1-14), se ha perdido y sólo tenemos de ella algunos fragmentos conservados en cadenas. Pero el Catálogo lo presenta como autor fértil de variados temas teológicos. Melitón alcanzó fama en el año 1940 cuando C. Bonner editó el texto casi completo de su recién descubierta *Homilía sobre la Pasión*, de la que hasta entonces sólo se conocían pocos fragmentos. Pero, sin duda, ninguna homilía antigua hubiera causado tal sensación —en la llamada Segunda Carta de Clemente tenemos una aún más antigua— si ella no echara por tierra una teoría, aceptada prácticamente

por todos desde hace siglos, sobre la evolución de la Iglesia y de su literatura. Basándose en el estado del texto hasta nuestros días, se había presupuesto —sobre todo en el campo protestante— desde Lutero que la evolución a la Iglesia estatal y la entrada de la retórica en su predicación a principios del siglo IV habían puesto en marcha el declive de la Iglesia. Pero la *Homilía sobre la Pasión*, de Melitón, ofrece un ejemplo de retórica asiática de pulida brillantez ya en el siglo II. De ahí que proliferara inmediatamente después de su descubrimiento en 1940 una febril actividad investigadora que alcanzó su punto culminante en los años sesenta y setenta, pero que perdura todavía hoy. El objetivo de la investigación no era sólo preparar un texto crítico llenando las últimas lagunas con textos recién encontrados, su traducción a lenguas modernas y un comentario, sino también analizar con detalle el lenguaje, el estilo y la teología global de la homilía, así como estudiar su relación con otras homilías pascuales dependientes de ella.

Como se desprende de la «Homilía» misma y de las fuentes que refieren de la disputa, algo posterior, sobre la fiesta de la Pascua (Eusebio, *Historia Eclesiástica* V 24,2-6),[6] la comunidad de Melitón, en Asia Menor, celebraba la Pascua según la tradición original comunicada por el apóstol Juan —sin tener en cuenta para nada el día de la semana— el día de la primera luna llena de primavera; es decir, el día 14 de nisán, igual que los judíos. De ahí que desde la disputa sobre la fecha de la Pascua se les llamara «cuartadecimanos». Y por eso es más atinado hablar de la celebración de una fiesta cristiana de la Pascua cuyo contenido festivo principal es la conmemoración de la realización de la Pascua veterotestamentaria (Ex 12) en la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

La homilía pronunciada por Melitón aproximadamente entre los años 160 y 170 consta de cuatro partes [105 secciones] que concluyen respectivamente con una doxología. Su temática es precisamente la tipología que acabamos de apuntar. El escueto prólogo [1-10] hace referencia primero a la lectura de Ex 12 que acaban de escuchar y pasa luego a ensalzar el misterio de la Pascua antigua y nueva. La segunda parte [11-45] interpreta la Pascua veterotestamentaria parafraseando el texto, dando un ornato dramático al evento y explicando su sentido tipológico. La tercera parte [46-65] expone el motivo y preparación del sacrificio pascual de Cristo: el pecado de Adán y la consiguiente propagación de la soberanía tiránica del pecado a todos los hombres, los *typoi* de Cristo en la historia y en los profetas de Israel con las reglas de su interpretación. La cuarta parte [66-105], la más extensa, interpreta la nueva Pascua de Cristo: presenta a Cristo como la realización de los *topoi*, y

6. Cf. también capítulo 2.I.C sobre Policarpo de Esmirna y capítulo 3.IV.B.1 sobre Ireneo de Lyón.

su triunfo en la resurrección. Pero el asesinato de Cristo da pie a Melitón para una larga invectiva antijudía [72-99] en la que él se explaya pintando la paradoja del asesinato de Dios como respuesta a sus acciones benéficas, y el castigo público de Israel.

Estilísticamente llamativa y característica de toda la homilía es la continua acumulación de los medios estilísticos de la retórica asiática: *isokola*, quiasmos, antítesis, *homoioteleuta*, paradojas, *oxymora*, aliteraciones, anáforas y otras muchas más. En repetidas ocasiones se ha intentado relacionar este estilo como modelos judíos y clásicos, pero no se ha conseguido un resultado concluyente. De momento hay que limitarse a decir que se trata de una homilía exegética con partes hímnicas y salpicada constantemente de un estilo retórico.

De una homilía festiva de estas características no cabe esperar una teología sistematizada. Sin embargo, debido al misterio central de la fiesta, es posible extraer muchas aseveraciones sueltas sobre el concepto de Dios, sobre la doctrina de la creación, sobre la cristología, sobre la historia de la salvación, sobre la mariología y acerca de la exégesis, que ya han sido estudiadas con detalle.

B: R. M. Mainka, «Melito von Sardes. Eine bibliographische Übersicht»: Clar. 5 (1965) 225-255.— H. R. Drobner, «15 Jahre Forschung zu Melito von Sardes (1965-1980). Eine kritische Bibliographie»: VigChr 36 (1982) 313-333— M. Frenschkowski: BBKL 5 (1993) 1219-1223.

E: O. Perler = SC 123 (1966) [TeÜK].— J. Ibáñez Ibáñez / F. Mendoza Ruiz = BTeo 11 (1975) [TsÜK].— S. G. Hall = OECT (1979) [TeÜ].

T: J. Blank = Sophia 3 (1963) [ÜK].

L: artículos de léxicos: O. Perler: DSp 10 (1980) 979-990.— A. Hamman: EECh I 1551.

Estudios: B. Lohse, *Das Passafest der Quartadezimaner* = BFChTh II 54 (1953).— P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes* = Patr. 1 (1953).— O. Perler, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XIII)* = Par. 15 (1960).— W. Huber, *Passa und Ostern.* Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche =BZNW 35 (1969).— I. Angerstofer, *Melito und das Judentum*. Disert., Rb 1985.— F. Trisoglio, «Dalla Pasqua ebraica a quella cristiana in Melitone di Sardi»: Aug. 28 (1988) 151-185.— H. R. Drobner, «Der Aufbau der Paschapredigt Melitos von Sardes»: ThGl 80 (1990) 205-207.

III. RELATOS DE MARTIRIO

Como segundo género literario de la época de las persecuciones, nacieron a partir de mediados del siglo II —bajo la impresión directa de las persecuciones de cristianos— los escritos sobre mártires. Se dividen en tres subgrupos: *Acta martyrum, Passiones et martyria* y *leyendas de mártires*. Las actas son protocolos del proceso judicial que solía tener lugar por lo general ante el procónsul. Los escribanos de los tribunales retenían en su memoria esos procesos judiciales y los transcribían al pie de la letra. Eso no excluye que un redactor cristiano los completara o revisara más tarde, pues ellos se conservan sólo en la tradición de la Iglesia.

En las *Passiones et martyria*, en cambio, autores cristianos hablan —a veces dando una interpretación decididamente teológica— de los últimos días y de la muerte del mártir. Las *leyendas* no están exentas de un núcleo histórico, pero contienen además muchos elementos de la fantasía piadosa. Constituyen el origen de la literatura hagiográfica. No trataremos aquí de ellas ya que nacieron a partir del siglo IV.

Las actas de mártires comienzan generalmente con el dato de la fecha, del nombre del juez y de los acusados, así como de la acusación. Los retoques cristianos del marco se hacen patentes en la caracterización de las personas como «santos mártires», «emperadores inicuos» o en la calificación de las leyes como «injustas». El procónsul abre el interrogatorio fijando la identidad de los acusados. Éstos a veces no indican su nombre civil, sino que se limitan a confesar «Christianus/a sum», como único nombre verdadero de un cristiano. El proceso no expone el contenido del cristianismo, sino que trata de demostrar el supuesto crimen de los cristianos, o exige simplemente jurar por el genio del emperador, ofrecer una *supplicatio* por él; en una palabra, volver a la ancestral y racional religión de los romanos. El procónsul intenta conseguir esto de los acusados haciendo que tomen conciencia de su juventud o ancianidad, de sus obligaciones familiares, etc., prometiendo riqueza, honores y cargos o amenazándolos con torturas y con la muerte.

Por lo general, estos métodos no suelen tener éxito alguno. Por el contrario, los mártires toman la iniciativa y tratan de convencer de su fe cristiana o amenazan al juez y al público con la represalia de Dios. Así, al final queda sólo la confesión «christianus/a sum» y la negativa al culto pagano. Acto seguido se dicta la sentencia de muerte. Esto sucede «ex tabella», leyendo de una tablilla; es decir, la sentencia está preparada de antemano y fijada básicamente.

Las *Martyria et Passiones* elaboran los elementos de las actas, pero ahora habla un autor cristiano, que expone todo el proceso: las cir-

cunstancias de la detención, la estancia en la cárcel, la caracterización de las personas, la descripción de las torturas y de los milagros que tienen lugar entonces. Él añade reflexiones teológicas y espirituales, cita la Biblia y, sobre todo, deja clara la finalidad de la tradición: la edificación de los creyentes y el robustecimiento de aquellos que también deberán padecer el martirio más tarde.

En la exposición se pone de manifiesto una característica especial del género literario de los relatos de mártires: mientras que todos los demás escritos del siglo II y del siglo III pueden ser clasificados según los diversos grupos lingüísticos y autores de acuerdo con sus conexiones histórico-literarias, los relatos de mártires forman tal unidad global de lenguas y autores que exigen ser tratados conjuntamente sin que haya que tener en cuenta la lengua ni el autor.

Lo que Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1989) denominó «actas paganas de mártires» no son equiparables a las «actas cristianas de mártires». Ni son sus precursoras o paralelos en el paganismo. Esas actas paganas son escritos de propaganda de la resistencia de los ciudadanos griegos de Alejandría contra la dominación romana. Se han conservado en 22 fragmentos de papiro de los siglos I-III, y se asemejan a las actas cristianas de mártires sólo en que también eligen la forma de protocolos judiciales e informan de la oposición al poder del Estado, estando dispuestos a morir en aras de un ideal. A lo sumo, tenían significado para el cristianismo en cuanto que quizás algunos cristianos se inspiraron en esos modelos, como Tertuliano (por ejemplo, *Apologeticum* 50,5-9) propone también a héroes no cristianos como dignos de imitación. En cambio ya Justino (*Segunda Apología* 10,8), Clemente de Alejandría (*Stromata* IV 17,1-3) y Juan Crisóstomo (*In sanctum Babylam* 7: PG 50, 543) señalan con claridad las diferencias. Dicen que en las actas paganas no se trata de mártires por la fe, y que sus motivos se situaban en los antípodas de los de los cristianos. Por consiguiente, es preferible dar el título neutral de *Acta Alexandrinorum* a ese género literario.

E: ActaSS.— A. Schwerd, *Lateinische Märtyrerakten*. Ausgewählt und erläutert = HumCL I (1960) [TK].— R. Knopf / G. Krüger / G. Ruhbach, *Ausgewählte Martyrerakten* = SQS NS 3 ([4]1965).— H. A. Musurillo, *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*, O 1954 [TK].— H. Musurillo, *Acta Alexandrinorum. De mortibus Alexandriae nobilium fragmenta papyracea Graeca* = BT (1961).— H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, O 1972 [TeÜ].— Th. Baumeister, *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums* = TC 8 (1991).

T: G. Rauschen: BKV[2] 14 (1913) 289-369.— H. Rahner, *Die Martyrerakten des zweiten Jahrhunderts*, F [2]1954.— A. Hamman, *Das Hel-*

dentum der frühen Märtyrer, Aschaffenburg 1958.— O. Hagemeyer, *Ich bin Christ.* Frühchristliche Martyrerakten, Dü 1961 [ÜK].— K. Gamber, *Zeugen des Herrn.* Zeugnis der Martyrer der Frühkirche nach zeitgenössischen Gerichtsakten, Briefe und Berichten, Eins 1962.

L: artículos de léxicos: H. Leclerq, «Actes des Martyrs»: DACL 1/1 (1907) 373-446.— H. Leclerq, «Martyr»: DACL 10/2 (1932) 2359-2512.— V. Saxer, «Martyr - Martyrdom III. Acts, Passions, Legends»: EECh I 533-535.

Estudios: H. Delehaye, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bru 1921.— G. Lanata, *Gli atti dei martiri como documenti processuali*, Mi 1973.— V. Saxer, *Bible et hagiographie.* Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles. P 1985.— G. A. Bisbee, *Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii* = HDR 22 (1988).

A) *Acta*

1. Las *Acta Iustini*

Según el *Chronicon Paschale*, Justino padeció el martirio en Roma, en el año 165 (cf. I. B). Las *Acta Iustini* dicen que con él fueron juzgados otros cinco hombres y una mujer, que, sin duda, se contaban entre sus discípulos. Fueron encarcelados por orden del prefecto de Roma, Q. Junio Rústico, durante el reinado del emperador Marco Aurelio. Se conservan tres recensiones de las Actas. Sin duda, la más breve de ellas (A) podría ser considerada como la original pues ofrece la imagen típica de un protocolo procesal que se abre con la indicación de la fecha y de los nombres, consignados por un redactor cristiano, y concluye con una noticia de la ejecución. Ese redactor no se olvida de tachar de injustas (ἄνομος) las leyes romanas anticristianas ni de caracterizar como santos a los acusados. Pero sorprende la mención de tales leyes, también más tarde en la fundamentación de la sentencia del prefecto, ya que no se tiene noticia de que antes de Decio hubieran existido leyes especiales que obligaran a los cristianos a ofrecer sacrificios a los dioses.

Contemplado superficialmente, el interrogatorio muestra una estructura muy simple. El prefecto pregunta a los acusados: ¿Cómo vivís? ¿Qué enseñáis? ¿Dónde os reunís? ¿Eres tú cristiano? Luego amenaza con la flagelación y con la decapitación en caso de que no accedan a obedecer la orden de sacrificar impuesta por las leyes imperiales. Al mismo tiempo pregunta si los acusados creen realmente en una resu-

rrección que justifique tal riesgo. Al responder de modo afirmativo los acusados, el prefecto pronuncia la sentencia de muerte.

Sin embargo, tras esta estructura sencilla, las respuestas de los acusados y la secuencia de las preguntas revelan que ambas partes tienen un esquema mental implícito. Así, a la pregunta acerca del modo de vida, Justino responde: «Nosotros llevamos una vida inocente». Esa respuesta denota que él percibe tras la pregunta de carácter general las acusaciones de crimen que el populacho lanza contra los cristianos. A la pregunta acerca de la doctrina, él responde diciendo que conoce todas las filosofías (lo que su historial atestigua), pero que al fin se había dejado convencer por la verdad del cristianismo. Con esa respuesta se sitúa frente al prefecto como persona tan culta o más que éste. Al mismo tiempo declara al cristianismo como la única filosofía verdadera, a la que se llega cuando uno ha examinado y rechazado todas las demás. El prefecto hace caso omiso de la subsiguiente exposición de los rasgos fundamentales de la fe cristiana (Dios como creador del mundo; Cristo como Hijo de Dios, Salvador del mundo y Maestro del bien; los profetas como sus precursores) y pregunta de inmediato por el lugar de reunión de los cristianos. No hay, pues, un debate sobre el contenido del cristianismo. Lo único que se persigue es probar que son criminales. Al no conseguirlo mediante la pregunta acerca de su modo de vida, la pregunta acerca del lugar apunta obviamente a punibles reuniones secretas de tipo conspirador, pues justamente en ese sentido responde Justino: «El lugar es siempre público, conocido por todos y accesible para todos». Por tanto, la última pregunta es: «¿Eres tú cristiano?».

Con esa pregunta termina el prefecto el diálogo con Justino y la dirige sucesivamente a cada uno de los acusados, pero con la añadidura de si ellos habían sido convertidos (seducidos) al cristianismo por Justino. Con ello abre a los otros una posibilidad de retirada y se procura a sí mismo un eventual éxito parcial, consistente en haber apartado al menos a algunos de ellos de la superstición. Al fracasar esta táctica, el interrogatorio de cada uno de los acusados termina con la pregunta fundamental «¿Eres tú cristiano?» y con la sentencia de muerte para todos ellos. Pero la sentencia se basa no en el *nomen Christianum*, sino en haberse negado a ofrecer sacrificio como mandan las leyes. Se fundamenta, pues, en una base legal concreta, presuponiendo implícitamente que un cristiano que confiesa su fe no sacrifica a los dioses. A decir verdad, según las fuentes que conocemos no es claro si existió tal ley o si, más bien, no fue considerado exclusivamente el *nomen Christianum* como merecedor de la muerte en el caso de que no se lograra demostrar otros crímenes concretos.

La recensión B de las *Acta* amplía la exposición con comentarios explicativos del texto. Las leyes pasan a ser prescripciones imperiales

expresas de ofrecer sacrificios; el prefecto ordena expresamente a los cristianos llevarlas a la práctica, y Justino intercala en la respuesta acerca del lugar de reunión un dicho sobre la omnipresencia de Dios.

Por último, la recensión C convierte las actas en una obra dotada de una unidad literaria. Caracteriza como malignos e impíos al emperador y al prefecto; describe con todo detalle la cruel flagelación de los mártires a fin de quebrar su voluntad; indica la fecha precisa de la muerte (1 de junio); informa de las honras fúnebres, y trae una oración final dirigida a los mártires. Si hasta hace poco se presuponía que las versiones B y C dependen de A, Bisbee ha formulado recientemente la tesis, no desarrollada aún, de que A y B provienen probablemente de un protocolo común.

Cf. también los datos respecto de la Introducción a la Segunda Parte y III.

E: Rauschen 113-119.— Knopf / Krüger / Ruhbach 15-18.— Musurillo 42-61.

T: Rauschen 309-312.— Rahner 49-54.— Hamman 34-37.— Gamber 85-87.

L: G. Lazzati, «Gli atti di S. Giustino martire»: *Aevum* 27 (1953) 473-497.— R. Freudenberger, «Die Acta Justini als historisches Dokument»: K. Beyschlag / G. Maron / E. Wolff (eds.), *The Acts of Justin Martyr*. A Form-Critical Study: SecCen 3 (1983) 129-157.

2. Actas de los mártires de Scillium

Las *Actas de los mártires escilitanos en África* son el documento latino eclesiástico más antiguo de cuantos se han conservado. Pero puesto que, al mismo tiempo, mencionan por primera vez una traducción latina de la Biblia, éstas son anteriores a aquéllas y, por lo que sabemos, deben ser consideradas como la literatura cristiana latina más temprana (cf. capítulo 4, I). No se sabe dónde se encontraba Scilli, pero cabe presuponer que hay que ubicarlo en el Norte de África. En cambio, la frase introductoria de las Actas permite fijar con exactitud la fecha del martirio: «Cuando Praesens era cónsul por segunda vez y Claudiano por primera vez, el día decimosexto antes de las calendas de agosto», es decir, el 17 de julio del año 189.

Se trata de un protocolo procesal breve y auténtico. Consta de 17 párrafos y, a pesar de haber sufrido algunos retoques, su forma es próxima a la de los protocolos proconsulares originales. Según el párrafo 16, siete hombres y cinco mujeres están ante el tribunal, pero sólo dos de ellos, Esperato y Saturnino, se convierten en portavoces. Y seis no abren la boca en el interrogatorio. Puesto que no se nombra a esos

seis al comienzo [1], queda sin resolver la cuestión de si sus nombres fueron añadidos con posterioridad. Las diversas argumentaciones presentadas no han dilucidado esa cuestión.

Las Actas, de acuerdo con el protocolo, comienzan con la indicación de la fecha, del nombre del juez y de los acusados, así como del objeto del proceso oral. A continuación se desarrolla entre el procónsul y los dos portavoces un diálogo que delata de modo ejemplar el diverso modo de pensar y de hablar de ambos bandos, pero descubre también los motivos esenciales del proceso. El cristianismo es para el procónsul una locura *(dementia)* y una convicción mala *(mala persuasio)*, pero no ateísmo. En efecto, cuando los acusados insisten en que jamás han cometido injusticia alguna y en que oran por el bienestar del emperador, el procónsul acepta esto como *religiosus* aunque la recta religión de los romanos exige jurar por el genio del emperador y ofrecer por él un sacrificio *(supplicatio)*. Las distintas concepciones de las partes siguen poniéndose de manifiesto en los términos *mysterium simplicitatis* = sacrificio al emperador/cristianismo, *imperium* = reino imperial/reino de los cielos, *mala persuasio* = cristianismo/asesinato y prejurio, *honor* y *timor* al emperador/*honor* al emperador, pero *timor* sólo a Dios. Típico de la estructura del interrogatorio es el objetivo único que persigue procónsul: hacer cambiar de parecer a los cristianos, «hacerlos reflexionar» *(ad bonam mentem redire)*, pero no enredarse con ellos en una discusión sobre el cristianismo. Por eso, el interrogatorio persigue final y únicamente que los cristianos confiesen que perseveran en su fe *(Christianus/a sum)*. Se rechaza un tiempo de reflexión, se lee en una tablilla (*ex tabella*) la sentencia de muerte por decapitación, los condenados dan gracias a Dios por ello. El redactor cristiano de las Actas añade luego [17] el cumplimiento de la ejecución: «Y fueron decapitados inmediatamente por el nombre de Cristo. Amén».

Cf. también los datos para la introducción de la Segunda Parte y III.

E: Rauschen 120-122.— F. Corsaro, «Note sugli *Acta martyrum Scillitanorum*»: NDid 6 (1956) 5-51 [glTK].— Knopf /Krüger /Ruhbach 28s.— Musurillo 86-89.

T: Rauschen 317-319.— Rahner 77-79.— Hamman 56-58.— Hagemeyer 73-80.— Gamber 111s.

L: artículos de léxico: H. Leclerq: DACL 15/1 (1950) 1014-1021.— V. Saxer: EECh II 762.

Estudios: H. Karpp, «Die Zahl der Scilitanischen Märtyrer»: VigChr 15 (1961) 165-172.— H. A. Gärtner, «Die *Acta Scillitanorum* im literarischer Interpretation»: WSt 102 (1989) 149-167.

3. *Acta Cypriani*

Las actas del proceso contra el obispo Cipriano de Cartago constan de dos partes, que informan de dos interrogatorios y sentencias distintos. El emperador Valeriano había prohibido en un edicto de agosto del año 257 todo tipo de reunión de cristianos, incluso en cementerios; y había ordenado el exilio de los obispos para romper así la cohesión de los cristianos y privarles de sus dirigentes. La primera sección [1] conserva el interrogatorio al que el procónsul Aspasio Paterno, de Cartago, somete el 30 de agosto del 257 a Cipriano. Esta primera parte de las actas parece no haber sufrido intervención alguna de un redactor. Comienza, como de costumbre, con la indicación de la fecha, de las personas y del objeto procesal. Siguen la pregunta del procónsul de si Cipriano persiste en el cristianismo, el «Christianus sum» con el que éste responde, así como la sentencia de destierro a Curubis, una ciudad de la costa norteafricana. En contra de lo habitual, previamente se exige a Cipriano que entregue los nombres de sus presbíteros, a lo que, como es natural, él se niega en redondo.

Un segundo edicto de Valeriano, de julio del año 258, es mucho más rotundo y ordena la ejecución inmediata de obispos, sacerdotes y diáconos. Para ello, el nuevo procónsul de Cartago, Galerio Máximo, ordenó que Cipriano volviera del exilio. El interrogatorio tuvo lugar el 14 de septiembre del 258 en una finca en la que el procónsul pasaba un tiempo de reposo. Esta segunda parte de las actas está sembrada de frases de unión y de comentario del redactor cristiano, que describe primero la traída [2,1 - 3,2]. El interrogatorio comienza, como de costumbre, fijando la identidad del acusado. Luego, el procónsul, de conformidad con el edicto imperial, ordena a Cipriano que sacrifique, cosa que éste rechaza. Tras repetir de nuevo la orden y de negarse otra vez Cipriano viene la sentencia, cuya fundamentación es ilustrativa; le imputa sacrilegio, conjura con crimen, hostilidad a los dioses romanos y un «crimen infame» *(nequissimum crimen)* que se castiga con la decapitación [3,3-4]. El redactor concluye con el relato del martirio de Cipriano.

Cf. también los datos para la Introducción a la Segunda Parte y para III.

E: G. Hartel: CSEL 3/3 (1871) CX-CXIV.— Knopf / Krüger / Ruhbach 62-4.— Muşurillo 168-175.

T: Rauschen 366-369.— Hamman 115-118.

L: artículo de léxico: V. Saxer: EECh I 212.

Estudios: R. Reitzenstein, *Die Nachrichten über den Tod Cypriani.* Ein philologischer Beitrag zur Geschichte der Märtyrerliteratur = SHAW.PH 1913/1914.— P. Corssen, «Das Martyrium des Bischofs Cyprian»: ZNW 15 (1914) 221-233, 285-316; 16 (1915) 54-92, 198-

230; 17 (1916) 189-206; 18 (1917/1918) 118-139, 202-223, 249-272.— J. Martin, «Die *Vita et Passio Cypriani*»: HU 39 (1918/1919) 674-712.— R. Reitzenstein, «Bemerkungen zur Märtyrerliteratur. II. Nachträge zu den Akten Cyprians» = NGWG.PH 1919/1922, 177-219.» H. Montgomery, «Saint Cyprian's Postponed Martyrdom. A Study of Motives»: SO 63 (1988) 123-132.» W. Wischmeyer, «Der Bischof im Prozess: Cyprian als *episcopus, patronus, advocatus* und *martyr* vor dem Prokonsul»; A. A. R. Bastiaensen / A. Hilhorst / C. H. Knepkens (eds.), *Fructus centesimus* (FS G. J. M. Bartelink) = IP 23 (1989) 363-371.— W. Wischmeyer, *Cyprianus episcopus*. Der 2. Teil der *Acta Cypriani*: G. J. M. Bartelink (ed.), *Eulogia* (FS A. A. R. Bastiaensen) = IP 24 (1991) 407-419.— Ch. Bobertz, «An Analysis of *Vita Cypriani* 3,6-10 and the Attribution of *Ad Quirinum* to Cyprian of Carthage»: VigChr 46 (1992) 112-128.

B) *MARTYRIA* Y *PASSIONES*

1. El *Martyrium Polycarpi*

Los datos que ofrece el relato del martirio del obispo Policarpo no permiten determinar con exactitud la fecha de su muerte (cf. capítulo 2.I.C). El relato comienza con una dirección epistolar de la comunidad de Esmirna a la comunidad de Filomelio, en la Frigia Grande, y además, en general, a todas las iglesias cristianas. La indicación del contenido [1] introduce de golpe en la intención y método teológicos de la exposición: en el martirio de Policarpo se refleja su seguimiento de Cristo en línea con el evangelio para estimular a otros a que lo imiten. Viene luego una loa de los mártires que hacen frente a todas las torturas, amenazas, exhortaciones y promesas que pretenden moverlos a la apostasía [2-3], pero también espantosos ejemplos en contra dados por cristianos caídos en la persecución [4].

Ese trasfondo permite comprender de modo correcto el martirio de Policarpo. A petición de su comunidad, él se había retirado a una quinta situada fuera de la ciudad. Incluso cambió de nuevo su lugar de residencia a fin de seguir vivo para el bien de la comunidad. Pero un esclavo lo traicionó bajo torturas, y una tropa de soldados fue enviada para llevar a cabo su detención. Cuando éstos llegan, Policarpo se comporta con sus enemigos como un anfitrión hospitalario, los agasaja y se retira durante dos horas a hacer oración. Incluso cuando están de camino al anfiteatro, el jefe de policía trata de convencerlo para que apostate. Como es natural, el intento fracasa [5-8].

Al entrar al anfiteatro, una voz del cielo da ánimos a Policarpo. A continuación se desarrolla el proceso según el modelo habitual: el procónsul le pregunta cómo se llama, trata de hacerle cambiar de idea «con los medios habituales» y, finalmente, le ordena jurar por el genio del emperador [9]. La respuesta es como de costumbre: «Christianus sum», vinculada con la oferta de instruir al procónsul en la fe [10]. Las ulteriores amenazas de torturas y muerte no sólo no surten efecto, sino que Policarpo se dirige al acusador y le amenaza con el eterno fuego del infierno [11]. Acto seguido, paganos y judíos preparan la hoguera, pero como las llamas no consumen a Policarpo, un *confector* lo apuñala [12-16]. Por instigación de los judíos, se incinera su cadáver, pero los cristianos dan honrosa sepultura a sus restos [17-18]. El final de la carta enlaza con el principio, termina con la loa del mártir y con la invitación a imitarlo *(imitatio)* [19-20].

Conzelmann ha atribuido la indicación de la fecha y la oración subsiguientes [21-22] al que van Campenhausen denominó «Redactor guiado por el evangelio». Según la hipótesis de van Campenhausen, se trató en un primer momento de un relato acerca de doce mártires en el que el *martyrium Polycarpi* constituía el punto culminante. Luego, el redactor extrajo a Policarpo y configuró la obra guiado por su concepción teológica: la *imitatio Christi* consonante con el evangelio. Dechandschutter, a cuya opinión se adhiere Buschmann, sostiene, en cambio, la unidad redaccional de todo el texto, donde el capítulo 21 es una añadidura relativamente temprana.

En el comportamiento de Policarpo, en los milagrosos sucesos que tienen lugar en el martirio y en la interpretación espiritual y teológica de los acontecimientos se perciben los elementos típicos de los relatos de martirio. Sin embargo, hay que considerar como extraordinaria la fuerte nota antijudía, que, del resto, aparece sólo en el martirio de Pionio.

Cf. también los datos respecto de la Introducción a la Segunda Parte y para III.

E: Knopf / Krüger / Ruhbach 1-8.— A. Lindemann / H. Paulsen, *Die Apostolischen Väter.* Griechisch-deutsche Paralleausgabe, Tb 1992, 258-285 [TdÜ].

T: Rauschen 297-308.— Rahner 23-27.— Hamman 22-31.

L: H. van Campenhausen, «Bearbeitungen und Interpretationen des Polykarpmartyriums»: SHAW 1957/3.— H. Conzelmann, «Bemerkungen zum Martyrium Polykarps»: NAWG.PH 1978/2.— B. Dehandschutter, *Martyrium Polycarpi.* Een literar-kritische studie =BEThL 52 (1979).— P. Brind' Amour, «La date du martyre de saint Polycarpe (le 23 février 167)»: AnBoll 98 (1980) 456-

462.— S. Ronchey, *Indagine sul martirio de San Policarpo*. Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore, R 1990.— G. Buschmann, *Martyrium Polycarpi* — Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte = BZNW 70 (1994).

2. La carta de las comunidades de Vienne y de Lyón

Una carta que las comunidades galas de Vienne y de Lugdunum (hoy Lyón) dirigieron a los «hermanos de Asia y de Frigia» y que se ha conservado en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio (V 1,3 - 2,8) hace saber que diez años después de la muerte de Policarpo hubo una persecución de cristianos en Vienne y en Lyón. Probablemente las destinatarias de la carta eran las comunidades-madre de éstas, pues se puede demostrar que muchos miembros de estas comunidades provienen de Asia Menor.

La carta comienza con el encabezamiento habitual [1,3] e informa luego de una prohibición general de reunión que afectaba a toda la comunidad cristiana y que precedió a la persecución [1,4-5]. La exposición propiamente dicha de los martirios, que, según Audin, se extendieron desde principios de abril hasta el 3 de agosto del año 177, los interpreta ante todo como lucha contra el demonio [1,6]. Vienen luego la represión por el populacho levantisco, el interrogatorio en el foro por el magistrado, la confesión de los mártires y las amenazas a éstos con instrumentos de tortura [1,7-10]. Luego los acusados son encarcelados para aguardar allí la llegada del propretor para el proceso. Se les acusa de ateísmo y de omitir la adoración de los dioses (ἄθεος, ἀσεβής). Algunos apostatan entonces; algunos esclavos paganos de amos cristianos llegan incluso a dar falso testimonio corroborando las sospechas populares contra los cristianos: matrimonios como el de Edipo y banquetes como el de Tiestes,[7] cosa que el redactor comenta con una cita de Jn 16,2: «Quien os matare creerá, con ello, rendir culto a Dios» [1.11-15].

En 1,16-63 se narra el martirio de cuatro personas importantes: el de Santo, diácono de Vienne; el del neófito Maturo, el de Atalo y el de Blondina; y el de una serie de compañeros de suplicio cuyos nombres no se indican. Todos confiesan su fe y, por ello, son sometidos a los tormentos más crueles durante días, con la intención de moverlos a abjurar de su fe o a confesar sus crímenes. Algunos mueren en la prisión después de estas torturas; entre ellos, Pontino, obispo de Lyón, de 90 años de edad. Pero otros son curados milagrosamente, y algunos apóstatas

7. Según los mitos griegos de Edipo, que casó con su propia madre, y de Tiestes, que comió a sus propios hijos.

se convierten de nuevo a causa del inamovible testimonio de los mártires y porque a ellos no les va mejor a pesar de haber apostatado, pues ahora deben ser castigados a causa del crimen que se imputa en general a los cristianos. El redactor interpreta todos estos sucesos sirviéndose de la Biblia y mediante reflexiones teológicas sobre el sentido y valor del martirio como profetizadas persecuciones de la bestia del Apocalipsis. Por último se pronuncia la sentencia de decapitación, que es ejecutada de inmediato. Pero ni siquiera a los cadáveres de los mártires dejan en paz. No les dan sepultura para que los coman los perros. Luego se queman los restos y se esparcen por el Ródano las cenizas, para destruir la esperanza cristiana de la resurrección.

La carta concluye con una breve sección sobre la situación tras el final de la persecución [2,1-8]. Los supervivientes rechazan con toda rotundidad el título honorífico de «mártir» porque éste compete sólo a Cristo y a los que han muerto en el martirio. Ellos querían ser llamados sólo *confessores* (ὁμόλογοι), distinción que cobraría carta de naturaleza para el futuro. Al mismo tiempo muestran compasión con los que se han debilitado, y oran por ellos. Esto cobrará importancia especial más tarde, sobre todo en la persecución de Decio en los años 250/251. Entonces se pensará que el padecimiento de los *confessores* puede ser puesto en la balanza como expiación vicaria por la apostasía de los otros. Precisamente estas últimas implicaciones llevan a pensar que la carta, que debe ser considerada en conjunto como auténtica, quizá fue revisada en el tiempo de la persecución de Decio con la intención de confortar a los cristianos en las tribulaciones que padecían entonces.

Cf. también los datos respecto de Introducción a la Segunda Parte y a III.

E: M. J. Routh, *Reliquiae Sacrae* I, Oxford ²1846, 285-371 [TK].— Knopf / Krüger / Ruhbach 18-28.— Musurillo 60-85.

T: Rahner 55-76.— Hamman 43-55.— Hagemeyer 47-72.— Gamber 197-207.

L: artículos de léxico: P. Nautin, «Letter of the Church of Lyon and Vienne»: EECh I 512s.— Ch. Pietri, «Vienne»: EECh II 869.

Estudios: A. Chagny, *Les martyrs de Lyon de 177*, Lyón 1936.— E. Griffe, *La Gaule chrétienee à l'époque romaine,* I: Des origines chrétiennes à la fin du IVe siècle, P ²1964.— J. Colin, L'Empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177 = Ant. I 10 (1964).— A. Audin, «Les martyrs de 177»: CH 11 (1966) 343-367.— *Les martyrs de Lyon (177)*. Colloque international du CNRS N° 575, Lyon 20-23 septembre 1977, P 1978.— Ch. Saumagne / M. Meslin, «De la légalité du Procès de Lyon de l'année 177»: ANRW II 23.1 (1979) 316-339.— W. A. Löhr, «Der Brief der Gemeinden von Lyon und

Vienne (Eusebius h. e. V,1-2[4]». D. Papandreou y otros (eds.), *Oecumenica et Patristica* (FS W. Schneemelcher), St - B - Co 1989, 135-149.

3. La *Passio Perpetuae et Felicitatis*

En la *Passio Perpetuae et Felicitatis* tenemos, sin duda, el más conmovedor documento de un martirio, que se hizo modélico para los siglos siguientes. En el aspecto formal se convirtió en el arquetipo para todos los relatos de martirio posteriores y fundamentó una devoción de estas santas tan extendida que sus nombres permanecen hasta hoy en la plegaria eucarística romana.

La *Passio* narra el martirio de tres catecúmenos, Sáturo, Saturnino y Revocato, y de dos mujeres jóvenes, Vibia Perpetua, de veintidós años de edad, de una familia noble de la ciudad norteafricana de Thuburbo, y de su esclava Felicidad, también catecúmena, que estaba encinta cuando la arrestaron y dio a luz una niña poco antes de morir en la arena. Según cuenta la *Passio* [7] padecieron el martirio «in natali Getae Caesaris», que, según la opinión general, no quiere indicar el día de la subida al trono, sino el día del nacimiento del emperador. Se suele aceptar el año 202.

La *Passio Perpetuae et Felicitatis* constituye una pieza literaria extraordinaria porque en sus 21 secciones enlaza el relato de los mártires con las propias palabras de Perpetua y de Sáturo, así como con elementos apocalípticos que recuerdan mucho a Juan y al *Pastor* de Hermas. El redactor comienza con una reflexión sobre el martirio muy próxima al vocabulario del montanismo, por lo que se ha supuesto que tal vez haya que atribuir la autoría a Tertuliano [1]. Se dice que los ejemplos de los mártires tempranos tenían su importancia para testimoniar la gracia de Dios y para edificar a los fieles, pero que hay que considerar como más importantes aún la nueva actuación del Espíritu, las nuevas profecías y visiones (¡«Nueva Profecía» es el nombre del montanismo! Cf. IV.A.3). Sigue luego una introducción que indica los nombres y las circunstancias familiares de los mártires [2]. Enlaza con ello, como primera parte principal [3-10], el relato autobiográfico de Perpetua en primera persona del singular.

Las notas externas del triple intento fallido de su padre para convencerla a que cambiara de opinión, el interrogatorio en el Foro, la confesión que ella hace de su condición de cristiana y la sentencia de muerte «ad bestias» permanecen en el marco habitual. Absolutamente peculiares y extraordinarias son, en cambio, las tres visiones que Perpetua tiene en la prisión: 1) Una escalera del cielo junto a cuyo pie se encuentra un dragón que quiere espantar a todos para que no suban

por ella. Pero Perpetua sube sin miedo detrás de Sáturo. Incluso utiliza la cabeza del dragón como primer peldaño, llega a un jardín (paraíso) donde la recibe un pastor (Cristo/ángel — cf. el *Pastor* de Hermas capítulo 1.IV.B) que le da dulce leche (leche y miel de la liturgia bautismal). De ahí deduce ella que padecerá y aguantará el martirio después de Sáturo. 2) Ella ve que su hermano Dinocrates —que había muerto de cáncer facial a los siete años de edad— sufre tormentos, y reza diariamente por él; luego, ella tiene la impresión de que él es salvado y redimido. 3) El día anterior al martirio ella se ve luchando a puñetazos, victoriosamente, contra el demonio en el anfiteatro, e interpreta esa visión como señal de su martirio victorioso. Las secciones 11-13 contienen similares visiones celestiales de Sáturo, que relata con sus propias palabras encuentros con mártires que habían muerto en tiempos pasados. Con la sección 14 termina el marco de las visiones.

En las secciones 15-21 el redactor, aludiendo a que Perpetua le encarga expresamente escribirlo, termina su relato del martirio de los santos. Felicidad, mediante su oración, consigue dar a luz en el octavo mes para no ser excluida del martirio; los mártires sufren amenazas y flagelación; son arrojados a fieras salvajes que bastantes veces ni siquiera los tocan; y finalmente son asesinados con la espada. El cardenal Nicolás Weiseman, en el siglo XIX, recogió en su popular y muy traducido libro *Fabiola o la Iglesia de las catacumbas* la muerte de Sáturo, del que todas las fieras retrocedían espantadas hasta que él obliga a una pantera a despedazarlo. Y cuenta que, ya moribundo, moja en su propia sangre un anillo para dárselo como recuerdo a un soldado. Weiseman se inspira en Saturo para componer la figura de su héroe Pancracio. De ahí pasó (erróneamente) este relato de martirio al mártir romano Pancracio en la persecución de Diocleciano, por lo que se le representa desde entonces con una pantera a sus pies.

Cf. también los datos para la Introducción a la Segunda Parte y a III.

E: J. A. Robinson, The Passion of S. Perpetua, together with an appendix containing the original Latin text of the Scillitan Martyrdom = TaS 1/2 (1891) [glTK].— P. Franchi de' Cavalieri = RQ.S 5 (1896) [= Scritti agiografici I: StT 221 (1962) 41-155] [glT, *Index verborum*].— C. I. M. I. van Beek, *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, vol. 1, N 1936 [glT, *Index Verborum*].— Knopf / Krüger / Rubbach 35-44.— Musurillo 106-131.

T: Rauschen 328-344.— O. Hagemeyer, Klosterneuburg 1938 [ÜK].— Hamman 66-80.— Hagemeyer 81-110.

L: artículo de léxico: E. Romero Pose: EECh II 670s.

Estudios: A. H. Salonius, *Passio S. Perpetuae.* Kritische Bemerkungen mit besonderer Berücksichtigung der griechisch-lateinischen

Überlieferung des Textes, Helsingfors 1921.— E. Corsini, «Proposte per una lettura della "*Passio Perpetuae*"»: *Forma Futuri* (FS M. Pellegrino), Turín 1975, 481-541.— R. Braun, «Nouvelles observations linguistiques sur le rédacteur de la *Passio Perpetuae*»: VigChr 33 (1979) 105-177.— L. F. Pizzolato, «Note a la *Passio Perpetuae et Felicitatis*»: VigChr 34 (1980) 105-119.— M. A. Rossi, «The Passion of St. Perpetua: Everywoman of Late Antiquity»: R. C. Smith / J. Lounibos (eds.), *Pagan and Christian Anxiety: A Response to E. R. Dodds*, Lanham 1984, 53-86.— A. Pettersen, «Perpetua, Prisoner of Conscience»: VigChr 41 (1987) 139-153.— J. Amat, «L'authenticité des songes de la Passion de Perpétue et de Félicité»: Aug. 29 (1989) 177-191.— J. W. Halporn, «Literary History and Generic Expectations in the *Passio* and *Acta Perpetuae*»: VigChr 45 (1991) 223-241.— P. Habermehl, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum*. Ein Versuch zur *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* = TU 140 (1992).— B. D. Shaw, «The Passion of Perpetua»: PaP 139 (1993) 3-45.

IV. LITERATURA HERÉTICA Y ANTIHERÉTICA

Introducción: Ortodoxia y herejía en la Iglesia antigua

Desde un punto de vista ortodoxo posterior, en una herejía (αἵρεσις) subyace una verdad de fe aceptada sólo de modo selectivo, su parcialidad o exageración radical. La herejía puede darse de modo progresivo, es decir, en el desarrollo de nuevos theologumena, o de modo regresivo, es el aferramiento rígido a aseveraciones antiguas superadas entre tanto. En cuanto a su desarrollo histórico, la herejía nace exactamente igual que la teología ortodoxa: al calor del esfuerzo por profundizar e interpretar con la mayor precisión y perfección posibles el depósito de la fe transmitido a fin de captar mejor y con mayor riqueza la fe y, de ese modo, imitar cada vez mejor en la vida a Cristo. Desde el punto de vista objetivo, la herejía se diferencia de la ortodoxia en que en la herejía se ponen en peligro o incluso se abandonan aseveraciones de fe irrenunciables o en que sus consecuencias llevan a eso. La dificultad para decidir esto en la Iglesia primitiva consistía en que sólo durante la confrontación misma se desarrollaron tanto los criterios para discernir entre herejía y ortodoxia como la clara conciencia de la instancia competente para una decisión. Criterio —en último término, se puede

decir esto desde un punto de vista católico ilustrado— es la *regula fidei*, es decir, el depósito de la fe basado en la Sagrada Escritura, transmitido por la tradición de la Iglesia y aprobado por ésta. La trascendental pregunta de quién decide en último término sobre la interpretación y aprobación auténticas conduce a la autoridad del ministerio de Pedro; no en el sentido de una arbitrariedad de la decisión, sino —y esto vale sobre todo para la Iglesia antigua, en la que se encontraba aún en fase embrionaria una teología del Primado— en la unidad y sintonía de las iglesias miembros con la Iglesia de Roma. Como es natural, durante los primeros siglos se comprende más y más esta definición y recibe una formulación teológica. Incluso ella misma es una parte de las controversias en torno a la ortodoxia y a la herejía.

L: artículos de léxico: H. D. Betz / A. Schindler / W. Huber: TRE 14 (1985) 313-348.— N. Brox: RAC 13 (1986) 248-297.— V. Grossi: EECh I 376s.

Estudios: A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, L 1884.— J. Brosch, Das Wesen der Häresie = GFTP 2 (1936).— H. E. W. Turner, *The Patter of Christian Truth*. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church, Lo 1954.— W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum = BHTh 10 ([2]1964 con un apéndice ed. por G. Strecker).— M. Elze, «Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert»: ZThK 71 (1974) 389-409.— A. Le Boulluec, *La notion d'héresie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles*, 2 vol., P. 1985.— Th. A. Robinson, *The Bauer Thesis Examined*. The Geography of Heresy in the Early Christian Church, Lewiston - Queensdown 1988.— R. M. Grant, *Heresy and Criticism*. The Search for Authenticity in Early Christian Literature, Louisville/KY 1993.

A) Corrientes heréticas

1. El gnosticismo

El movimiento más poderoso y más amenazador —por su fascinante formulación— al que la Iglesia de los siglos II y III tuvo que enfrentarse se autodenominaba «Gnosis» (γνῶσις = conocimiento) y se plasmó en diversos sistemas que diferían mucho entre sí en lo concreto. Básicamente se trataba de una doctrina de la redención que se desarrolló en paralelo y en competencia con el cristianismo tomando elementos más antiguos y cuyo interés principal era explicar el mal en el mundo,

la situación del hombre en él y su posibilidad de salvación. Esa doctrina partía de un Dios desconocido, totalmente transcendente, que no tiene una relación directa con la creación. El mundo fue creado por un demiurgo que se separó de Dios al caer en el pecado antes de que el mundo existiera y al que hay que identificar con el Dios del Antiguo Testamento. Por eso, el mundo creado por él es malo por naturaleza. En cambio el hombre, por su verdadera naturaleza, es esencialmente igual que el Dios verdadero, sólo que la chispa de luz divina que hay en él está sometida al demiurgo a través de su cuerpo material, íntimamente ligado al mundo. El anhelo y el objetivo del hombre consistirían, pues, en liberarse de la materia y en retornar al verdadero Dios. Y eso sólo se puede conseguir mediante el conocimiento, que está reservado a los elegidos. Cristo, dice esa doctrina, no redime del pecado al hombre mediante su muerte en la cruz, pues él no es culpable del mal en el mundo, sino que se limitó a revelar en su evangelio el saber necesario para la redención del hombre.

Mientras que es sencillo esbozar los rasgos esenciales de los numerosos y ramificados sistemas gnósticos, resulta sumamente difícil profundizar más debido a la carencia de fuentes. Si tenemos en cuenta que los apócrifos gnósticos fueron los detonantes principales para la delimitación de los escritos sagrados del cristianismo, y que de la gnosis partía una amenaza existencial para la Iglesia católica, se comprenderá que ésta prohibiera casi por completo en los tiempos posteriores la transmisión de los escritos gnósticos, de modo que hasta mediados de este siglo casi no sabíamos de ellos más que lo que cuentan y citan los escritos antagónicos de los Padres de la Iglesia: Ireneo, Hipólito, Clemente de Alejandría, Tertuliano y Epifanio que, por su posición antagónica, no estaban a salvo de falsificar consciente o inconscientemente los datos gnósticos.

a) La biblioteca gnóstica de Nag Hammadi

Por eso, cuando Henri-Charles Puech y Jean Doresse informaron en 1948 a la opinión pública del descubrimiento de una amplia biblioteca gnóstica en Egipto, el anuncio fue como una bomba para el mundo científico. El campesino egipcio Mohammed Ali es-Samman, con dos de sus hermanos menores, encontró en diciembre de 1945 en las proximidades de Nag Hammadi (a unos 100 km al norte de Luxor) una tinaja de arcilla con 13 códices de papiro coptos, y los vendió en El Cairo. Allí están actualmente los códices 2-13 en el Museo Copto. El códice 1 fue vendido en 1952 al Instituto C.-G. Jung de Zúrich, por lo que se le conoce ahora como «Códice Jung».

Los códices —unos conservados muy bien y otros en su totalidad— datan del siglo IV, aunque las obras reunidas en ellos gozan de mayor

antigüedad. Se trata de 52 escritos, principalmente gnósticos griegos, en traducción copta, evangelios, hechos de los Apóstoles, diálogos, apocalipsis, libros de sabiduría, cartas, homilías, etc., cuyos títulos, sin embargo, no siempre concuerdan con el verdadero género literario de los textos. El *Evangelio de la Verdad* y el *Evangelio copto de Tomás* (cf. capítulo 1.I.C) están considerados las dos obras capitales de la colección. Debido a su relevancia sin par para un primer conocimiento más profundo de la gnosis basado en sus propias fuentes, comenzó de inmediato una inusitada actividad investigadora. Desde entonces se ha progresado mucho en cuanto a ediciones críticas, traducciones y valoración científica de los textos, pero el proceso no ha concluido aún. Los escritos de Nag Hammadi han ampliado considerablemente nuestros conocimientos acerca del gnosticismo y han confirmado, entre otras cosas, la fiabilidad de Ireneo, aunque siguen siendo insustituibles los documentos originales que faltan.

B: D. M. Scholer, Nag Hammadi Bibliography 1948-1969 = NHS 1 (1971).

E: NHS (1971ss) — *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, 11 vol., Lei 1972-1984.— *Bibliothèque copte de Nag Hammadi*, Section «Textes», Quebec 1977ss.

T: J. Leipoldt / H.-M. Schenke, *Koptisch gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hammadi* = ThF 20 (1960).— ThLZ 98 (1973) — 103 (1978).

I: F. Siegbert, *Nag-Hammadi-Register*. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in der koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi mit einer deutschen Index. Einführung von A. Böhling = WUNT 26 (1982).— R. Charron, *Concordance des textes de Nag Hammadi*. Le Codex VII, Lov —P 1992.

L: artículo de léxico: G. Filoramo: EECh II 581.

Estudios: W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*. Mit einem Beitrag «Echte Jesusworte?» von J. B. Bauer und mit einem Nachwort «Die Edition der koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi» von W. C. Till, Ffm 1960.— C. Colpe, «Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi I-X»: JAC 15 (1972) 5-18; 16 (1973) 106-126; 17 (1974) 109-125; 18 (1975) 144-165; 19 (1976) 120-138; 20 (1977) 149-170; 21 (1978) 125-146; 22 (1979) 98-122; 23 (1980) 108-127; 25 (1982) 65-101.— M. Krause, «Die Texte von Nag Hammadi»: B. Aland y otros (eds.), *Gnosis* (FS H. Jonas), Go 1978, 216-243.— Ch. W. Hedrick / R. Hodgson (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody/MA 1986.— C. M. Tuckett, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition*. Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library, Edimburgo 1986.— C. Scholten, «Martyrium und So-

phiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi» = JAC.E 14 (1987).

Los hallazgos de Nag Hammadi han sacado a la luz obras gnósticas tanto cristianas como no cristianas; en ambos casos hay que suponer influencias recíprocas; es decir, que escritos gnósticos paganos fueron cristianizados y cristianos paganizados o repaganizados. En todo caso, tampoco ellos permiten extraer conclusión alguna sobre estadios evolutivos de la gnosis antes del siglo II. Sus orígenes siguen, pues, envueltos en la oscuridad. Cabe decir, a lo sumo, que en la gnosis pervive el anhelo de conocimiento que sentía el mundo helenístico precristiano. Más allá de esta afirmación, no pueden considerarse como seguros los intentos de explicación que parten de la filosofía y de la religión griegas, del judaísmo, de fuentes persas, del Nuevo Testamento, etc., intentos capitaneados sobre todo por la escuela de la historia de la religión agrupada en torno a R. Reitzenstein y W. Bousset, así como por R. Bultmann y por su escuela. Está básicamente en cuestión la existencia de una gnosis precristiana. Por consiguiente, hay que partir — con la orientación de la escuela inglesa y con los trabajos más recientes de C. Colpe— de que el movimiento gnóstico no nació antes del siglo I, sino que se desarrolló en paralelo y en competencia con el cristianismo. Sin duda, en una mirada retrospectiva, cabe descubrir en los desarrollados sistemas gnósticos del siglo II numerosos elementos concretos que son anteriores a esa fecha y que se encuentran ya, por ejemplo, en la filosofía platónica, en la mitología, en el judaísmo y en religiones orientales. Sin embargo, no se ha podido aportar aún la prueba concluyente de que esos elementos concretos tuvieran ya en su tiempo un sentido gnóstico y de que no lo hayan tomado más tarde del gnosticismo.

Por eso, en cuanto a terminología, la investigación distingue hoy entre la gnosis como doctrina del conocimiento y el gnosticismo como una doctrina de redención que presupone un sistema gnóstico, no sólo elementos sueltos o mitos de ella. Este gnosticismo alcanza su desarrollo pleno —en cuanto es posible hoy decir esto— en el siglo II en una serie de sistemas tanto cristianos como no cristianos, y no conoce una conceptualidad común a todos ellos. La convicción transmitida por los Padres de la Iglesia de que Simón Mago fue el primer gnóstico en modo alguno se compadece con la realidad. El gnosticismo alcanzó su culmen en dos sistemas muy diversos del siglo II: el de Basílides y el de Valentín.

B: A. Adam, «Neuere Literatur zum Problem der Gnosis»: GGA 215 (1963) 22-46.— G. Giurovich, «Bibliografia sullo gnosticismo»: ScC 1970, Supl. 1, 39*-54*.— K. Rudolph, «Gnosis und Gnostizismus. Ein Forschungsberich»: ThR 34 (1969) 121-175, 181-231,

358-161; 36 (1971) 1-61, 89 a 124; 37 (1972) 289-360; 38 (1974) 1-25.— D. M. Scholer, «Bibliographia Gnostica. Suplementum» Nuevo Testamento 13 (1971) ss.— R. van den Broeck, «The Present State of Gnostic Studies»: VigChr 37 (1983) 41-71.— G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventar dio*, R — Bari 1990.— K. Rudolph, «Die Gnosis: Texte und Übersetzungen»: ThR 55 (1990) 113-152.

E: W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* = SQS NS 5 (1932).— C. Schmidt (ed.), *Koptisch-gnostische Schriften*, I: Die Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeû, unbekanntes altgnostisches Werk = GCS 45 (³1962 revisada por W. Till).— G. Quispel, *Ptolémée, Lettre à Flora* = SC 24 (²1966) [TfÜK].— F. Sagnard, *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote* = SC 23 (1970) [TfÜK].

T: W. Schultz, *Dokumente der Gnosis*, Jena 1910.— R. Haardt, *Die Gnosis*. Wesen und Zeugnisse, Sa 1967.— W. Foerster / A. Böjling, *Die Gnosis*, 3 vol., Zu - St 1969-1980 [ÜK].

I: M. Tardieu / J. D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, I: Histoire du mot «gnostique» Instruments de travail, Collection retrouvés avant 1945, P 1986.

L: artículos de léxico: É. Cornelis: DSp 6 (1965) 508-541.— R. Mortley / C. Colpe: RAC 11 (1981) 446-659.— K. Berger / R. McL. Wilson: TRE 13 (1984) 519-550.— G. Filoramo: EECh I 352-354.

Introducciones y exposiciones generales: H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I-II/1 = FRLANT 51 + 63 (³1964/²1966).— K. Rudolph (ed.), *Gnosis und Gnostizismus* =WdF 262 (1975).— B. Layton (ed.), *The rediscovery of Gnosticism*, 2 vol. =SHR 41 (1980-1).—H. Leisegang, *Die Gnosis*, St ⁵1985.— G. Filoramo, *A History of Gnosticism*, tr. de A. Alcock, O 1990 [i Bari 1983].— K. Rudolph, *Die Gnosis*. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Go ³1990.

Estado de la investigación: K. W. Tröger, «Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag Hammadi-Forschung»: *Id.* (ed.), *Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis*. Neue Studien zur «Gnosis und Bibel», Gü 1980, 11-33.— H.-M. Schenke, «Gnosis: Zum Forschungsstand unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Problematik»: VF 32 (1987) 2-21.— M. J. Edwards, «Neglected Texts in the Study of Gnosticism»: JThS NS 41 (1990) 26-50.

Estudios específicos importantes: C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*. Darstellung und Kritik ihres Bildes von gnostischen Erlösermythus = FRLANT 78 (1961).— G. van Groningen, *First century gnosticism*. Its origin and motifs, Lei 1967.— R. McL. Wil-

son, *Gnosis und Neues Testament*, tr. de L. Kaufmann, St 1971 [y O 1968].— A. Orbe, *Cristología gnóstica*. Introducción a la soteriología de los siglos II y III = BAC 384-385 (1976).— S. Pétrement, *Le Dieu séparé*. Les origines du gnosticisme, P 1984.— G. A. G. Stroumsa, *Another Seed*: Studies in Gnostic Mythology = NHS 24 (1984).— H. A. Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta/GA 1985.— J. Ménard, *De la gnose au manichéisme*, P 1986.— D. J. Good, *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*, Atlanta/GA 1987.— W. G. Röhl, *Die Rezeption des Johannesevangeliums in christlich-gnostischen Schriften aus Nag Hammadi* = EHS.T 432 (1991).

Gnosis y cristianismo: E. Haenchen, «Gab es eine vorchristliche Gnosis?»: ZThK 49 (1952) 316-349.— R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, NY [2]1966.— E. M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*. A Survey of the Proposed Evidences, Grand Rapids/MI 1973.— K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate «Apokalypse des Petrus» (NHC VII,3) und «*Testimonium Veritatis*» (NHC IX,3) = NHS 12 (1978).— B. A. Pearson, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990.— S. Pietri, *A Separate God*. The Christian Origins of Gnosticism, Lo 1991.— M. Simonetti, «Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo»: VetChr 28 (1991) 337-374.

Simón Mago: K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis* = WUNT 16 (1974).— G. Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis* = GTA 1 (1975).— K. Rudolph, «Simon-Magus oder Gnosticus? Zum Stand der Debatte»: ThR 42 (1977) 279-359.

b) Basílides

Casi nada sabemos de la persona y de la vida de Basílides. Clemente de Alejandría sostiene (*Stromata* VII 106,6) que actuó en tiempos de los emperadores Adriano y Antonino Pío (117-161) en Alejandría. Otras fuentes confirman esta afirmación. Todas las restantes noticias siguen siendo inseguras. Su obra constó de un comentario a los evangelios en 24 libros, de salmos u odas; pero no está claro qué evangelio comentó. Orígenes afirma *(Homilia 1 in Lucam)* que redactó su propio evangelio.

Tampoco podemos hacernos una idea uniforme del sistema doctrinal de Basílides, pues diversos autores cristianos lo transmiten de un modo bastante discordante; y no es posible dilucidar si se trata de diversas partes de un único y mismo sistema o, por el contrario, de expo-

siciones que compiten entre sí. Clemente, cuyo relato está considerado en general como fiable (*Stromata* IV 81-83), critica a Basílides por su doctrina de que el sufrimiento del hombre se basa siempre en su culpa. Incluso cuando él no se ha hecho activamente culpable, su constitución tiende al pecado; los niños que padecen «sin culpa», los mártires e incluso Cristo mismo padecen por esa propensión a la culpa. Pero el martirio purifica del pecado, incluso de la propensión al pecado, de modo que hay que considerar el martirio como benevolencia de Dios que se concede sólo a pocos elegidos.

La fiabilidad de la exposición de Hipólito (*Refutatio* VII 20-27) ha dado pie, por el contrario, a numerosas controversias. Según él, Basílides sostuvo una elaborada doctrina de la emanación. Al principio —habría afirmado Basílides— había existido la nada; incluso Dios fue el «No Existente» que, para crear el mundo, creó primero una semilla del mundo que contenía todo en sí. De esa semilla se habrían desarrollado tres filiaciones en subordinación jerárquica que, respectivamente, cada vez eran menos idénticas a Dios y cuyo afán consistía en retornar al Dios puro. Mientras que la filiación primera y segunda consiguieron retornar de nuevo al Padre, la tercera tuvo que pasar primero por una purificación. Del cúmulo de semilla nació primero el «Gran Arjonte», que creó el mundo; luego, un segundo arjonte, del que hablarían los profetas del Antiguo Testamento y que es el Dios de la Antigua Alianza desde Adán hasta Moisés. Para la liberación de la tercera filiación vino, por último, al mundo el evangelio, que iluminó al hijo del primer arjonte, Jesús, sobre la existencia de Dios Padre. Por medio de él es redimida la tercera filiación y reconducida (ἀποκατάστασις) al Padre.

Otras fuentes hablan, en cambio, de ángeles como creadores de 365 mundos y de que Cristo no murió en la cruz, sino Simón de Cirene en su lugar. Si las noticias conservadas hacen hoy tan difícil para nosotros el sistema de Basílides, sin embargo en su tiempo introdujo tal esplendor del gnosticismo que amenazaba con orillar a la doctrina ortodoxa.

Cf. también los datos respecto de 1.

E: Völker 38-57.

T: Schultz 138-157.— Haardt 41-52.— Foerster I 80-110.

L: artículos de léxicos: J. H. Waszink: RAC 1 (1950) 1217-1224.— E. Mühlenberg: TRE 5 (1980) 296-301.— A. Monaci Castagno: EECh I 113.

Estudios: P. Hendrix, *De Alexandrijnische Haeresiarch Basilides.* Een Bijdrage tot de Geschiedenis der Gnosis, Amsterdam 1926.— G. Quispel, «L'homme gnostique (La doctrine de Basilides)»: ErJb 16 (1948) 89-139 [= Gnostic Man. The Doctrine of Basilides: Gnos-

tic Studies I = UNHAII 34/41 (1974) 103-133].— W. Foerster, «Das System des Basilides»: NTS 9 (1962/1963) 233-255.— W.-D. Hauschild, «Christologie und Humanismus bei dem "Gnostiker" Basilides»: ZNW 68 (1977) 67-92.— R. M. Grant, «Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne»: REAug 25 (1979) 201-216.— D. Vigne, «Enquête sur Basilide»: A. Dupleix (ed.), *Recherches et tradition* (FS H. Crouzel) = ThH 88 (1992) 285-313.

c) Valentín

El segundo gran gnóstico de siglo II, de cuya persona tampoco poseemos noticias detalladas —aunque sí más que de Basílides—, pero cuyo sistema conocemos mejor, fue Valentín. Era egipcio de nacimiento y se trasladó a Roma en el año 140, como informan Ireneo (*Adversus haereses* III 4,3) y Eusebio (*Historia Eclesiástica* IV 11,1). Allí dio la espalda a la ortodoxia y fundó una escuela propia. Después del año 155 abandonó Roma con dirección a Oriente, probablemente a Chipre. Vuelto de nuevo a Roma, murió poco después del año 160. De sus obras se han conservado sólo unos pocos fragmentos, principalmente en Clemente de Alejandría. Escribió homilías, salmos y cartas. Hipólito (*Refutatio* VI 37,7) ha conservado uno de sus himnos. Tampoco es posible relacionar directamente con él ninguno de los escritos encontrados en Nag Hammadi.

Sin embargo, gracias a los informes de los adversarios de la gnosis, estamos bien informados acerca del sistema doctrinal valentiniano tal como sus discípulos lo conservaron y expusieron. Recientemente ha surgido la duda de si se trata realmente del sistema original de Valentín. Tiene los siguientes rasgos fundamentales: el pleroma[8] divino consta de 30 eones agrupados por parejas. Las cuatro primeras parejas son las más importantes y forman la «urogdoade», de la que proceden todos los eones restantes. El pecado destruyó esta unidad de las sicigias, de modo que el hombre espiritual tiene que reunirse con su pareja celeste. Comete el pecado el último eón, la *Sophia*, por su desmesurado afán de conocer al Padre desconocido y eterno, lo que trae consigo la degradación del elemento divino en el mundo. Simultáneamente, el redentor celeste comienza la salvación de la parte divina, que, finalmente, lleva a la reunificación con el pleroma. Los hombres se dividen en tres grupos: pneumáticos, psíquicos e hílicos. Los primeros son salvados por completo y unidos con el pleroma; los segundos, sólo en parte; y los terceros perecen.

8. Πλήρωμα = la plenitud, αἰών = el tiempo, ὀγδοάς = la octava, συζυγία = la pareja, σοφία = la sabiduría, πνεῦμα = el espíritu, ψυχή = el alma, ὕλη = la materia.

Cf. también los datos respecto de 1.
E: Völker 57-141.
T: Schultz 164-188.— Haardt 105-107.— Foerster I 162-314.
L: artículo de léxico: C. Gianotto: EECh II 859s.
Estudios: W. Foerster, *Von Valentin zu Herakleon.* Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis = BZNW 7 (1947).— F.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* =EPhM 36 (1947).— A. Orbe, *Estudios valentinianos*, 5 vol, = AnGr 65, 83, 99, 100, 113, 158 (1955-1966).— M. Simonetti, «ΨΥΧΗ e ΨΥΧΙΚΟΣ nella gnosi valentiniana»: RSLR 2 (1966) 1-47.— G. C. Stead, «The Valentinian Myth of Sophia»: JThS NS 20 (1969) 75-104.— M. J. Edwards, «Gnostics and Valentinians in the Church Fathers»: JTh NS 40 (1989) 26-47.— M. R. Desjardins, *Sin in Valentinianism*, Atlanta 1990.— Ch. Markschies, *Valentinus Gnosticus?* Untersuchungen zur valentinischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins = WUNT 65 (1902).

De dos maneras reaccionó la Iglesia ortodoxa frente a esta doctrina gnóstica de la autorredención mediante el conocimiento que estaba reservada sólo a unos pocos elegidos. Desde el punto de vista organizativo, la Iglesia debió excluir a los partidarios de esa doctrina porque su teología socavaba los cimientos de la fe cristiana: atentaba contra el Dios del Antiguo Testamento como creador del mundo y Padre de Jesucristo, contra la redención del hombre mediante la muerte sacrificial de Cristo y contra el llamamiento de todos a la salvación. La lucha literaria contra el gnosticismo desenmascaró la falsedad de la doctrina y, por otro lado, desarrolló de modo positivo una «verdadera gnosis» del cristianismo, insertó en la teología bíblica y tradicional de la Iglesia el progreso del conocimiento filosófico y racional en la fe. Como principales representantes de la primera corriente en la Iglesia de lengua griega del siglo II y del siglo III actuaron Ireneo de Lyón e Hipólito de Roma. Figuras de la segunda corriente fueron los primeros grandes teólogos de la escuela alejandrina: Clemente de Alejandría y Orígenes. Pero ellos lucharon además contra algunas otras influyentes herejías del siglo II y del siglo III: Marción, montanismo y monarquianismo.

2. Marción

De la obra de Marción, las «Antítesis» (entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento), así como de los escritos de sus discípulos inmediatos, nada se ha conservado. Lo que conocemos de su persona y doctrina lo debemos a las obras de su adversarios, principalmente de Ireneo,

de Tertuliano, de Hipólito y de Clemente de Alejandría. Marción nació en Sínope, en el Ponto, en la costa meridional del Mar Negro. El obispo de la ciudad, su padre, lo excomulgó, según Epifanio (*Panarion* 42,1), por haber violado a una virgen. Pero quizás haya que calificar esto como leyenda posterior nacida para desprestigiar al herético. En efecto, otras fuentes e interpretaciones apuntan más bien que la excomunión se debió a enfrentamientos dogmáticos. Luego Marción fue a Roma en el año 138 y le acogió la comunidad cristiana, pero ésta lo excomulgó de nuevo en julio del año 144 a causa de sus doctrinas no ortodoxas. Entonces él constituyó una Iglesia propia que, según Justino (*1 Apología* 25,6), había alcanzado gran difusión ya diez años después y que pervivió hasta el siglo v. Marción habría muerto hacia el año 160.

Su error teológico arranca de un dilema teológico de solución muy difícil y de una convicción en principio perfectamente ortodoxa: ¿Cómo puede identificarse con el Dios recto y punitivo que encontramos en el Antiguo Testamento el Dios bondadoso que Jesús proclamó? Marción, al absolutizar al Dios bondadoso, no puede compaginarlo con el Dios recto y castigador. Y, llevado de su lógica, rechaza que ambos sean idénticos, repudia la totalidad del Antiguo Testamento así como todos los pasajes del Nuevo Testamento que hacen referencia a aquél. Por tanto, en su Biblia quedan sólo el evangelio de Lucas y las cartas de Pablo (sin la carta a los hebreos y sin las cartas pastorales); pero también en las cartas hace los recortes consonantes con su opinión. En el plano teológico, eso lleva a la conclusión de que el mundo y el hombre no fueron creados por el Dios bondadoso, sino —como en la gnosis— por un demiurgo. Por tanto, hay que rechazar al mundo con él; y, para ser redimido, hay que mantenerse lejos del mundo viviendo con rigorismo ascético y huyendo del mundo. Marción llegó a prohibir la degustación de vino incluso en la santa misa (mientras que, del resto, él toma los ritos litúrgicos de la Iglesia). También prohibió contraer matrimonio y procrear.

Lógicamente, la separación entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento hace que Cristo no redima el pecado de Adán sino que, más bien, traiga a la humanidad el mensaje del Dios bondadoso, desconocido para ella hasta entonces y que nada tiene que ver con el mundo. Pero para eso basta la toma de una apariencia de cuerpo; se niega que Cristo haya nacido realmente de María pues tal nacimiento hubiera mancillado con el mundo al Hijo de Dios.

Los Padres encasillaron a Marción entre los gnósticos, y, de hecho, algunos rasgos concretos de su doctrina apuntan en esa dirección; sobre todo, la separación de ambos dioses, el rechazo del mundo y el papel de Cristo como heraldo del saber salvífico. Pero otros elementos de su doctrina, como la creación de una Iglesia propia, no casan con el gnosti-

cismo. Por eso, hay que considerar a Marción como un fenómeno específico, separado del gnosticismo. Es innegable que con su rechazo del Antiguo Testamento y con la fundación de su propio canon escriturístico contribuyó a la clarificación definitiva del canon del Nuevo Testamento, aunque él no fue el determinante del proceso de delimitación del canon.

L: artículos de léxicos: G. Pelland: DSp 10 (1980) 311-321.— B. Aland: EECh I 523s.— B. Aland: TRE 22 (1992) 89-101.

Estudios de temática amplia: A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche = TU 45 (²1924).— A. von Harnack, *Neue Studien zu Marcion* = TU 44/4 (1923).— R. S. Wilson, *Marcion*. A Study of a Second-Century Heretic, Lo 1933.— E. C. Blackman, *Marcion and his Influence*, Lo 1948.— D. Balas, *Marcion Revised: A Post Harnack Perspective*, San Antonio 1980.— R. J. Hoffmann, *Marcion: On the Restitution of Christianity*. An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century, Chico/CA 1984.

Estudios de temas concretos: J. Knox, *Marcion and the New Testament*. An Essay in the Early History of the Canon, Chicago 1942.— A. Salles, «Simon le Magicien ou Marcion»: VigChr 12 (1958) 197-224.— P. G. Verweijs, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion* = STRT 5 (1960).— J. Woltmann, «Der geschichtliche Hintergrund der Lehre Markions vom "Fremden Gott"»: E. Ch. Suttner / C. Patock (eds.), *Wegzeichen* (FS H. M. Biedermann) = ÖC NS 25 (1971) 15-42.— B. Aland, «Marcion. Versuch einer neuen Interpretation»: ZThK 70 (1973) 420-47.— G. May, «Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions»: SecCen 6 (1987-8) 129-151.— H. J. W. Drijvers, «Marcionism in Syria. Principles, Problems, Polemics»: SecCen 6 (1987-8) 153-172.— R. J. Hoffman, «How Then Know This Troublous Teacher? Further Reflections on Marcion and his Church»: SecCen 6 (1987-1988) 173-191.— J. J. Clabeaux, *A Lost Edition of the Letters of Paul*. A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion = CBQ.MS 21 (1989).— D. S. Williams, «Reconsidering Marcion's Gospel»: JBL 108 (1989) 477-496.— A. Orbe, «En torno al modalismo de Marción»: Gr. 71 (1990) 43-65. A. Orbe, «*Marcionitica*»: Aug. 31 (1991) 195-244.

3. El montanismo

El movimiento llamado hoy «Montanismo» se autodenominó atinadamente, en consonancia con su cometido principal, «La Profecía». Fueron sus adversarios los que la llamaron «La Nueva Profecía» para indicar que ella se había desligado de la tradición eclesiástica; o la denominaban «Montanismo», por su fundador, o «la herejía de los frigios», por su lugar de origen. En el año 170 Montano se declaró en su pueblo natal (Ardabau, de Frigia) portavoz del Paráclito prometido en el evangelio (Jn 14,26; 16,7) que quiere llevar ahora a toda la cristiandad a la verdad plena. Se le unieron dos profetisas, Prisc(il)a y Maximila, de las que se han transmitido indirectamente una serie de oráculos, pero ninguna obra original. Por tanto, nuestro conocimiento del montanismo se basa en buena medida en los escritos dirigidos contra ellos (sobre todo de Eusebio y de Epifanio), en actas sinodales y en los escritos montanistas de Tertuliano.

Dejando a un lado el autoencumbramiento de Montano, rechazado también por Tertuliano, aquél quería hacer frente a un problema candente de la Iglesia del siglo II. La creencia en la inmediatez de la parusía del Mesías y el entusiasmo de las primeras generaciones, manifestado en profetas y pneumáticos, había desaparecido y comenzaba a ceder su puesto a una Iglesia institucional. Montano y sus secuaces querían revitalizar ese entusiasmo proclamando de nuevo el inminente fin del mundo y exhortando a los cristianos a prepararse a tal evento distanciándose del mundo. Por eso recomendaban un ayuno riguroso, el celibato, la continencia sexual, abundantes y generosas limosnas y anhelo del martirio, aunque, con el tiempo, se mitigaron estas exigencias reduciendo los días de ayuno y rechazando sólo las segundas nupcias. La nueva Jerusalén aparecerá en Pepuza o en Tymion (Frigia); en concreto, según anunciaba Maximila, inmediatamente después de su propia muerte.

Dado que el montanismo perseguía objetivos claramente eclesiales, al principio no fue considerado o condenado como herejía. Los mártires de Lyón incluso enviaron en el 177 a Roma a Ireneo con una carta para que intercediera allí en favor de los montanistas. Pero a la larga no podían pasar inadvertidas las peligrosas consecuencias del rigorismo montanista, en concreto: la autoridad única de los profetas, que excluía la de los jerarcas eclesiásticos; las exigencias rigoristas a todos los cristianos, que excluían a muchos de la voluntad salvífica universal de Dios; el rechazo de la autoridad de la Sagrada Escritura respecto de los profetas. Guiados por la lógica, los primeros sínodos de la Iglesia antigua conocidos por nosotros —de finales del siglo II y de principios del siglo III— condenaron el montanismo como herejía.

A decir verdad, al no venir el fin del mundo tras la muerte de Maximila en el año 179, la esperanza en la inmediata venida de la nueva Jerusalén había sufrido un duro revés, pero el montanismo se concentró luego por completo en exigencias morales rigoristas, y echó raíces en Occidente a partir del año 200, sobre todo, porque Tertuliano se adhirió a esta secta. El montanismo desapareció luego de modo paulatino, aunque se pueden demostrar restos en Oriente hasta el siglo IX.

E: P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire du Montanisme.* Textes grecs, latins, syriaques = CF 24 (1913)[TfÜK].— N. Bonwetsch = KIT 129 (1914).— R. E. Heine, *The Montanist Oracles and Testimonia* = PatMS 14 (1989) [TeÜ].

L: artículos de léxicos: H. Bacht: DSp 10 (1980) 1670-1676.— B. Aland: EECh I 570s.— W. H. C. Frend: TRE 23 (1993) 271-279.

Estudios: N. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus*, Erl 1881.— P. de Labriolle, *La crise Montaniste*, P 1913.— W. Schepelern, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte.* Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, tr. de W. Bauer, Tb 1929.— H. Kraft, «Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus»: ThZ 11 (1955) 249-271.— K. Aland, *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie: Kirchengeschichtliche Entwürfe.* Alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung, Gü 1960, 105-148.— T. D. Barnes, «The Chronology of Montanism»: JThS NS 21 (1970) 404-408.— J. A. Fischer, «Die antimontanistischen Synoden des 2/3 Jahrhunderts»: AHC 6 (1974) 241-273.— F. Blanchetière, «Le montanisme originel»: RevSR 52 (1978) 118-134; 53 (1979) 1-22.— A. Strobel, *Das heilige Land der Montanisten.* Eine religionsgeschichtliche Untersuchung = RVV 37 (1980).— W. H. C. Frend, «Montanism, Research and Problems»: RSLR 30 (1984) 521-537.— W. H. C. Frend, «Montanism: A Movement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church»: BJRL 70 (1988) 25-34.— W. Tabbernee, «Remnants of the New Prophecy. Literary and Epigraphical Sources of the Montanist Movement»: StPatr 21 (1989) 193-201.

4. El monarquianismo

El término «monarquianismo», estrenado por Tertuliano (*Adversus Praxeam* 10,1), no designa un sistema teológico uniforme ni una escuela, sino que cobija todos los esfuerzos que, basados en el monoteísmo heredado del judaísmo y para evitar el politeísmo pagano y concepciones gnósticas que amenazaba con dividir a Dios Padre e Hijo

en dos divinidades separadas, proclamaban a Dios como *monarchia* (μόνος = único, ἀρχή =principio), es decir, como principio único e indivisible del universo. En su forma ortodoxa, moderada, este monarquianismo contribuyó no poco a que el concilio de Nicea (325) definiera al Hijo como igual (ὁμοούσιος) al Padre. Pero en la medida en que interpretó de forma rigurosa la unidad de Dios y, con ello, abandonó la autonomía del Hijo frente al Padre se deslizó a la herejía.

El monarquianismo herético tomó forma en diversos movimientos que son denominados en parte por su teología y en parte por sus representantes principales. Desde un punto de vista teológico hay que distinguir, básicamente, dos variedades:

a) El *adopcionismo*. Éste trataba de conservar la unidad de Dios diciendo que Cristo nació y creció como puro hombre; y que en el bautismo o después de su resurrección fue adoptado como Hijo por Dios Padre en virtud de sus merecimientos. Este adopcionismo se remontaba a un curtidor bizantino del siglo II llamado Teodoto. Más tarde fue asumido por Pablo de Samosata (h.260-270) y tal vez por Fotino de Sirmio (mediados del siglo IV), pero no se vio coronado por el éxito.

b) El *Patripasianismo* (*pater* = padre, *passio* = padecimiento) o *Modalismo* (*modus* = modo). Él ve en Dios Padre e Hijo sólo diversos modos de manifestarse el Dios único, de manera que el Padre mismo padece en la cruz bajo la figura del Hijo. Noeto de Esmirna llevó a Roma a finales del siglo II esta variedad del monarquianismo. Y contra ella arremetió ya Hipólito con la pluma (fragmento *Contra Noetum*). Sabelio la recogió allí y la llevó a Egipto a mediados del siglo III (Sabelianismo). Praxeas la difundió a comienzos del siglo III en el norte de África y dio pie para que Tertuliano escribiera la primera obra básica de teología trinitaria de la época de los Padres: *Adversus Praxeam*. En el siglo IV encontramos el patripasianismo en Asia Menor en la teología de Marcelo de Ancira.

L: artículos de léxicos: M. Simonetti, «Adoptianists»: EECh I 11.— M. Simonetti, «Monarchians»: EECh I 566.— M. Simonetti, «Patripassians»: EECh II 653s.— M. Simonetti, «Sabellius - Sabellianism»: EECh II 748s.— M. Simonetti, «Theodotus of Byzantium»: EECh II 830.

Estudios: J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Lo [2]1950, 115-126.— M. Simonetti, «Sabellio e il sabellianismo»: SSR 4 (1980) 7-28.— M. Decker, *Die Monarchianer.* Frühchristliche Theologie im Spannungsfeld zwischen Rom und Kleinasien, H 1987.— W. A. Bienert, «Sabellius und Sabellianismus als historisches Problem»: H. Ch. Brennecke / E. Grasmück / Ch. Markschies (eds.), *Logos* (FS L. Abramowski) = BZNW 67 (1993) 124-139.

1. Ireneo de Lyón

Las obras de Ireneo y los datos que Eusebio (*Historia Eclesiástica* V 3-25) tomó de ellas proyectan alguna luz sobre contadas encrucijadas de su vida. Ireneo era oriundo de Asia Menor. Siendo joven había escuchado a Policarpo de Esmirna y, como muchos miembros de la comunidad de Lyón, había llegado a las Galias por las rutas comerciales de aquellos tiempos. En el año 177, la comunidad de Lyón lo envió como presbítero a Roma con una carta de los confesores de Lyón para que aconsejara al obispo Eleuterio (h. 174-189) que mantuviera la comunión eclesial con los montanistas (cf. IV.A.3). Poco después de que él volviera de Roma, Fotino, obispo de Lyón, padeció el martirio y la comunidad lo eligió como sucesor de éste (cf. III.B.2). Volvemos a saber de Ireneo a través de una segunda carta de paz durante la disputa sobre la fiesta de la Pascua, en tiempos del obispo Víctor de Roma (h. 189 — h.199). Aludiendo al obispo Policarpo, que se había despedido en paz de Aniceto, obispo de Roma, a pesar de sus encontradas opiniones sobre la fecha de la Pascua, abogó para que no se impusiera la blandida excomunión a los cuartadecimanos y se mantuviera con ellos la comunión eclesial (cf. capítulo 2.I.C). Ireneo murió hacia el año 200, pero Jerónimo es el primero en saber que padeció el martirio (*Commentarii in Isaiam* 17,64).

Eusebio conoce aún toda una serie de obras de Ireneo y transmite también algunos fragmentos, pero se han conservado sólo dos: su obra capital, el «Desenmascaramiento y derrocamiento de la pretendida pero falsa gnosis», a la que se cita generalmente como *Adversus haereses*, y la *Epideixis*, la «Demostración de la enseñanza apostólica».

B: M. A. Donovan, «Irenaeus in Recent Scholarship»: SecCen 4 (1984) 219-241.— N. Collmar: BBKL 2 (1991) 1315-1326.

E: J. Jordan, *Armenische Irenaeusfragmente mit deutscher Übersetzung nach W. Lüdke* = TU 36/2 (1913).— Ch. Renoux. *Irénée de Lyon.* Nouveaux fragments arméniens de l'*Adversus haereses* et de l'*Epideixis*: PO 39 (1978) 1-164 [TfÜK].

T: E. Klebba / S. Weber = BKV^2 3-4 (1912) [*Opera omnia*].

L: artículos de léxicos: L. Doutreleau / L. Regnault: DSp 7/2 (1971) 1923-1969.— H.-J. Jaschke: TRE 16 (1987) 258-268.— A. Orbe: EECh I 413-416.

Estudios: Serie «Eirenaios». Études irénéennes / Irenäische Studien, R 1979ss.— A. Orbe, *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, 2 vol., M 1972.— H.-J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kir-*

che. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis = MBTh 40 (1976).— O, Bacq, *De l'ancienne à la nouvelle alliance selon saint Irénée*, P 1978.— Ch. Saldanha, «Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religion» = BSRel 57 (1984) 75-102.— A. Orbe, *Espiritualidad de San Ireneo* = AnGr 256 (1989).— A. Faivre, «Irénée, premier théologien "systématique"?»: RevSR 65 (1991) 11-32.— M. Blanchard, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée* = CFi 175 (1993).— J. de Roulet, «Saint Irénée Éveque»: RHPhR 73 (1993) 261-280.

Antropología: A. Orbe, *Antropología de San Ireneo* = BAC (1969).— Y. de Andia, *Homo Vivens*. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon, P 1986.— J. Fautino, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, P 1986.— J. Birrer, *Der Mensch als Medium und Adressat der Schöpfungsoffenbarung*. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung zur Frage der Gotteserkenntnis bei Irenäus von Lyon = BSHST 59 (1989).

Cristología: A. Houssiau, *La Christologie de saint Irénée*, Lov — Gembloux 1955.— G. Joppich, *Salus carnis*. Eine Untersuchung der Theologie des hl. Irenäus von Lyon, Münsterschwarzach 1965.— J. T. Nielsen, *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyon*, Assen 1968.— J. I. González Faus, *Carne de Dios*. Significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo, Barcelona 1969.— H. Lassat, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'aprés Irénée de Lyon témoin de la Tradition des Apôtres*, Estrasburgo 1974.

Teología: A. Benoit, *Saint Irénée*. Introduction à l'étude de sa théologie = EHPhR 52 (1960).— W. R. Schoedel, «Theological Method in Irenaeus»: JThS NS 35 (1984) 31-49.— Y. Torisu, *Gott und Welt*. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon = SIM 52 (1991).

a) Adversus haereses

El título del amplio tratado «Desenmascaramiento (ἔλεγχος) y derrocamiento (ἀνατροπή) de la pretendida pero falsa gnosis», en cinco libros, escrito hacia el año 180 en griego pero conservado sólo en una traducción latina del siglo III o IV, así como en fragmentos griegos, armenios y siríacos, recoge con exactitud la intención y la estructura de la obra. Se dirige principalmente contra la gnosis valentiniana y contra todas las herejías que la precedieron, a las que Ireneo ve como peldaños que condujeron a ésta. Le niega de modo radical el derecho a denominarse «gnosis», pues Cristo comunicó a los apóstoles el único conocimiento de la fe verdadero y completo, y ellos plasmaron ese

conocimiento en los textos del Nuevo Testamento. Los libros secretos en los que se apoyaban los gnósticos o incluso el conocimiento inspirado a una persona y que vaya más allá de lo enseñado por Cristo deberían andar radicalmente extraviados y ser heréticos. En los libros I-II se pretende desenmascarar la falsedad de esa «gnosis» criticando en profundidad su sistema, y hacerlo de forma tan concluyente que sus partidarios tengan que darse al fin por derrotados al no poder encontrar ya respuesta razonable alguna a las preguntas y objeciones formuladas por Ireneo. El lógico rechazo de la gnosis demostrada así como falsa coloca en su lugar (libros III-V) la exposición y fundamentación positivas de la verdadera gnosis, es decir, de la tradicional fe cristiana ortodoxa.

Por eso, el libro I comienza con la exposición del sistema del gnóstico Ptolomeo [1-9] para contraponer luego a él la fe uniforme de la Iglesia y la *regula veritatis* [10-22] y desvelar los precursores y el nacimiento del valentinismo [23-31]. El libro II rechaza en la primera parte [1-11] la tesis básica valentiniana de un pleroma superior al Dios creador, pues con ello se echa por tierra el monoteísmo cristiano y el concepto de Dios. Como es lógico, eventos que se situaran fuera de Dios pondrían límites a éste. La segunda parte [12-19] se ocupa de los eones, de la idea de la semilla y del padecimiento de la sabiduría. La tercera parte [20-28] habla de la especulación de los valentinianos basada en los números; y la cuarta [29-30] expone su escatología. Por último, la quinta parte [31-35] se ocupa de una serie de tesis no valentinianas del gnosticismo.

Tras una larga introducción sobre el exclusivo y amplio contenido de verdad de los escritos sagrados [1-5], que se conservan sólo en la tradición eclesiástica, la primera parte del libro III [6-15] prueba que el Dios creador es el único que existe. La segunda parte [16-23] presenta a Cristo como Hijo del Dios creador y como redentor de la creación en la realidad de su encarnación. Los capítulos 24-25 concluyen con una recapitulación de la introducción y poniendo en guardia contra el rechazo de la Iglesia. El libro IV lleva adelante la exposición básica de la teología cristiana demostrando que Antiguo Testamento y Nuevo Testamento constituyen una unidad. La argumentación se basa en las palabras de Jesús [1-19], en el sentido de Antiguo Testamento como profecía de Nuevo Testamento [20-35] y en las parábolas de Jesús [36-41]. El libro V cierra la amplia obra con tres temas básicos concretos de la doctrina de fe cristiana: la resurrección de la carne según las cartas de Pablo [1-14], la identidad de Dios creador con el Padre de Jesucristo, como se puede probar con la sanación del ciego, con la crucifixión y con las tentaciones de Cristo [15-24], y una nueva demostración de la identidad del Creador con el Padre utilizando las aseveraciones escatológicas de la Biblia [25-36].

H.-J. Jaschke (TRE 16, 266) llama a Ireneo el «Fundador de la dogmática», y de seguro que no exagera. *Adversus haereses*, suscitado por la actualidad de aquel tiempo, expone por primera vez un sistema teológico global que, en muchos campos, siguió siendo modélico e influyente en tiempos posteriores. Si bien en tiempos de Ireneo no estaba fijado aún un canon del Nuevo Testamento reconocido de forma oficial y vinculante para todos, y aunque no sabemos con exactitud qué libros consideraba él como canónicos, sin embargo, basándonos en su argumentación, podemos suponer que, en su opinión, el canon estaba fundado ya firmemente y que excluía los libros gnósticos como apócrifos. Según Ireneo, el Nuevo Testamento constituye la base exclusiva de la fe verdadera porque los apóstoles habían plasmado en él sin abreviaturas la verdad completa que habían escuchado directamente de Cristo. Que esta verdad original se conserva sin falsificación a lo largo del tiempo lo garantiza sólo la tradición fiel de la Iglesia de Roma en la sucesión ininterrumpida de sus obispos como sucesores de los apóstoles. Para demostrarlo, Ireneo confecciona por primera vez una lista ininterrumpida de los obispos romanos desde Pedro (*Adversus haereses* III 3,3). La medida de las Iglesias ortodoxas es —Ireneo introduce estos términos— el *canon veritatis*, la *regula fidei*, de la que carecen los gnósticos. Ella se determina por el mensaje de la Sagrada Escritura, por la fe bautismal y por el credo en comunión con la Iglesia de Roma. «Porque, a causa de su caudillaje más eficaz, es preciso que concuerden con esta Iglesia todas las iglesias, es decir, los fieles que están en todas partes, ya que en ella se ha conservado siempre la traducción apostólica por los (fieles) que son en todas partes» (*Adversus haereses* III 3,2 [BAC 206, p. 303]). Con esto, Ireneo puso unos fundamentos válidos hasta hoy a los criterios de verdad eclesiástica y teológica, a la eclesiología y a la teología del primado.

También una de sus definiciones cristológicas tendría eco durante siglos: la descripción de la unión de ambas naturalezas de Cristo en «uno e idéntico» (εἷς καὶ αὐτός). La sustituyó la fórmula «*Christus una persona*», que se impuso desde san Agustín. También hizo fortuna durante siglos, con diversas reformulaciones, su atinada teología de la encarnación vista como bajada de Dios para subir al hombre: «El hombre divino se hizo hijo de los hombres para que nosotros recibiéramos por medio de él la adopción en el estado de hijo» (*Adversus haereses* III 16,3).

Cf. también los datos señalados para 1.

E: A. Rousseau / L. Doutreleau / Ch. Mercier / B. Hemmerdinger = SC 100, 152-153, 210-211, 263-264, 293-294 (1965-1982) [TfÜK].

T: H. Hayd = BKV[1] 2 vol. (1872-1873).— N. Brox = FC 8/1 (1993) 99-357; 8/2 (1993) [TdÜ].

I: B. Reynders, *Lexique comparé du texte grec et des versions latines, arménienne et syriaque de l'"Adversus Haereses" de saint Irénée*, 2 vol. = CSCO 141-142 (1954).

L: comentarios (en parte): E. Lanne, «L'Église de Rome "*a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae*" (Adv. Haer. III,3,2)»: Irén. 49 (1976) 275-322.— A. Orbe, *Teología de San Ireneo.* Comentario al libro V del *Adversus haereses*. 3 vol. = BAC 25, 29, 33 (1985-1988).— M. Sciatella, «Antropologia e cristologia in S. Ireneo di Lione. *Adversus Haereses* V,1-2, analisi strutturale teologica e scritturistica del testo»: Div. 32 (1989) 269-285.— D. H. Tripp, «The Original Sequence of Irenaeus *Adversus Haereses*, I: A Suggestion»: SecCent 8 (1991) 157-162.— A. Orbe, «El Dios revelado por el Hijo. Análisis de Ireneo, *Adv. haer.* IV,6»: Aug. 32 (1992) 5-50.— A. Orbe, «*Gloria Dei vivens homo* (Análisis de Ireneo, *adv. haer.* IV,20,1-7)»: Gr. 73 (1992) 205-268.— A. Orbe, «Los hechos de Lot, mujer e hijas vistos por san Ireneo (*Adv. haer.* IV,31,1,15/3,71)»: Gr. 75 (1994) 37-64.

Estudios: N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon.* Zur Charakteristik der Systeme = SPS 1 (1966).— G. Jossa, *Regno di Dio e Chiesa.* Ricerche sulla concezione escatologica et ecclesiologica dell'*Adversus haereses* di Ireneo, Nápoles 1970.— V. Grossi, «Regula veritatis e narratio battesimale in sant'Ireneo»: Aug. 12 (1972) 437-463.— P. M. Bräuning, *Die «principalitas» der römischen Gemeinde nach Irenäus*, Disert., Halle 1975.— A. Orbe, *Cristología gnóstica.* Introducción a la soteriología de los siglos II y III = BAC 384-385 (1976).— R. Berthouzor, *Liberté et Grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon.* Le débat avec la gnose aux origines de la théologie chrétienne, Fr — P 1980.— E. Lanne, «"La règle de la vérité". Aux sources d'une expression de saint Irénée»: *Lex Orandi — Lex Credendi* (FS C. Vagaggini) = StAns 79 (1980) 57-70.

b) La Epideixis

La «Demostración de la enseñanza apostólica», de dimensiones bastante menores, se ha conservado entera sólo en una traducción armenia datable aproximadamente entre los años 575 y 580, y que fue descubierta en el año 1904, aunque por la *Historia Eclesiástica* (V 26) de Eusebio teníamos noticia de la existencia del escrito. Se trata de una versión breve de la teología de Ireneo contra todas las herejías de su tiempo, dirigida a un tal Marciano. Al breve encabezamiento e introducción [1-3], sigue en una primera parte una teología de la historia

de la salvación: Dios y la creación [4-16], el pecado del hombre, la misericordia de Dios [17-30] y la realización de la redención por Jesucristo [31-42]. La segunda parte quiere demostrar la verdad de la historia de la salvación basándose en la revelación de la Sagrada Escritura: la preexistencia y encarnación del Hijo de Dios [43-51], el cumplimiento de las profecías acerca de Jesús [52-84] y el cristianismo como cumplimiento de los vaticinios mesiánicos [85-97]. Los capítulos 98-100 concluyen con exhortaciones a vivir de la fe y a oponerse a la herejía.

En contraposición a la obra principal de Ireneo, en la «Demostración» se trata de una fundamentación abreviada de la doctrina de la fe cristiana. Tiene como trasfondo el gnosticismo, pero no lo refuta de manera pormenorizada. «El tratado de Ireneo está dedicado a solucionar una tarea que nosotros asignamos hoy a la teología fundamental. Reviste carácter apologético; no sólo en el sentido de refutación de los adversarios, sino también en el sentido de la fundamentación racional de la fe» (Weber: BKV^2 4, XIV).

Cf. también los datos respecto de 1.

E: K. Ter-Mĕrkĕrttschian / E. Ter-Minassiantz, Epílogo y notas de A. Harnack = TU 31/1 (1907).— K. Ter-Mĕrkĕrttschian / S. G. Wilson / J. Barthoulot / J. Tixeront: PO 12 (1913) 655-802 [TfÜ].— L. M. Froidevaux = SC 62 (1959) [fÜK].

T: N. Brox = FC 8/1 (1993) 21-97 [TdÜ].

I: B Reynders, *Vocabulaire de la «Démostration» et des fragments de Saint Irénée*, Chevetogne 1958.

2. Hipólito de Roma

Hipólito fue el último Padre de la Iglesia occidental que escribió sus obras en griego. Luego, el latín se convirtió en la exclusiva lengua literaria de Occidente, aunque el conocimiento del griego e incluso el bilingüismo perduró hasta finales del siglo IV. Como se desprende de sus propias obras, Hipólito vivió en Roma en los pontificados del obispo Víctor hasta el de Ponciano (h. 189-235); primero como presbítero y luego —según él mismo afirma (*Refutatio* pr 6; IX 12,21)— tras la muerte del obispo Calixto (222) como obispo (¿a partir del 217?). Si se acepta como atinada esa noticia, él debió de haber sido un antiobispo; quizás en virtud de su confrontación con el obispo Calixto. En efecto, mientras que él mismo fue un virulento adversario de Noeto y de Sabelio, reprochaba a Calixto ser monarquiano, al tiempo que este último tachaba a Hipólito de bi-deísta. Echó más leña al fuego la indulgente praxis penitencia que Calixto practicaba en la readmisión a los sacramentos y que Hipólito quería que fuera más rigurosa.

El cisma duró hasta el año 235, cuando Maximino, nada más ser nombrado emperador (235), desterró a Cerdeña a los dos obispos de Roma, Ponciano e Hipólito. Ambos murieron en el lugar del destierro, pero, al parecer, se reconciliaron —como los bandos romanos— durante el pontificado del obispo Antero (235-236), pues el obispo Fabián trasladó sus restos a Roma, les dio sepultura el mismo día (13 de agosto) y la Iglesia venera conjuntamente a ambos como santos. Tal vez P. Testini encontró en 1973 bajo la basílica de la Isola Sacra, cerca de Fiumicino, el sarcófago de Hipólito, adonde debería de haber sido llevado desde su sepultura original en la Vía Tiburtina.

En el año 1551 fue descubierta en Roma una estatua de mármol, sin cabeza, sentada en su cátedra. En el zócalo de ella está grabada una lista incompleta de las obras de Hipólito y su *Canon paschalis*. Al considerarla como una reproducción de Hipólito, le pusieron una cabeza de hombre. Pero, según M. Guarducci, se trata de la figura de una filósofa griega; y la estatua sería una copia de la primera década del siglo II d.C. según modelos de filósofas sedentes como, por ejemplo, de Lampsacos. La estatua estuvo en el Museo Laterano hasta el año 1959. Desde entonces se encuentra en el vestíbulo de entrada a la Biblioteca Vaticana.

Hipólito fue un escritor prolífico del que se han conservado, entre otras obras, un comentario completo del *Cantar de los Cantares* (hoy sólo en traducción al georgiano antiguo), un comentario del libro de *Daniel*, así como una crónica de la historia universal hasta el año 234/235. Su descollante importancia para la historia de la Iglesia y para la patrología se basa, sin embargo, en sus dos obras principales: la *Refutatio omnium haeresiarum* (Refutación de todas las herejías) y la *Traditio Apostolica* (Tradición apostólica). P. Nautin ha supuesto que habría que atribuir las obras conocidas de Hipólito no sólo a él, sino, en parte, a un segundo autor, desconocido para nosotros y llamado Josefo o Josipo. Pero esta tesis apenas ha encontrado adeptos.

B: G. Kretschmar, «Bibliographie zu Hippolyt von Rom»: JLH 1 (1955) 90-5.— F. W. Bautz: BBKL 2 (1990) 888-893.

E: Benedictiones: M. Brière / L. Mariès / B.-Ch. Mercier = PO 27/1-2 (1954) [g, armen, georg TfÜK].— *Benedictiones Isaac et Iacob, In Danielem:* C. Diobouniotis / N. Beïs = TU 38/1 (1911).— *Crónica*: A. Bauer, *Die Chronik des Hippolytos im Matritensis Graecus 121, nebst einer Abhandlung über den Stadiasmus Maris Magni von O. Cuntz* = TU 29/1 (1905) [lgTK].— A. Bauer / R. Helm = GCS Hipp 4 (1929).— R. Helm = GCS Hipp 7 (1956).— *Contra Noetum*: R. Butterworth, Lo 1977 [TeÜ].— *Fragmente Contra Noetum, Adversus Iudaeos*: E. Schwartz, *Zwei Predigten Hip-*

polyts: SBAW.PPH 1936/3.— *In Canticum Canticorum, In Danielem*: G. N. Bonwetsch = GCS Hipp 1/1 (1897).— *In Danielem*: G. Bardy / M. Lefèvre = SC 14 (1947) [TfÜK].— *De David et Goliath, In Canticum Canticorum, De Antichristo*: G. Garitte = CSCO 263-264 (1965) [georg TfÜ].— *Escritos homiléticos y exegéticos más breves*: H. Achelis = GCS Hipp 1/2 (1897).

T: SWKV 7 (1832) 129-248 [Anticristo, Susana, *Adversus Iudaeos, Fragmentum adverus gentes, Contra Noetum, Fragmenta de incarnatione, De gratia, In Theophania*, Canon].— V. Gröne = BKV[1] 2 vol. (1873-1874) [Anticristo, Cánones].— G. N. Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes* = TU 23/2 (1902) [dÜK].— G. N. Bonwetsch, *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus: der Segen Iakobs, der Segen Moses, die Erzählung von David und Goliath* = TU 26/1a (1904).

L: artículos de léxicos: M. Richard: DSp 7/1 (1968) 531-571.— M. Marcovich: TRE 15 (1986) 381-387.— C. Scholten: RAC 15 (1991) 492-551.— P. Nautin: EECh I 383-385.

Misceláneas: M. Richard, Opera Minora I, Turnhout - Lovaina 1976, n° 10-20.— Ricerche su Ippolito = SEAug 13 (1977).— Nouve ricerche su Ippolito = SEAug 30 (1989).

Estudios: G. N. Bonwetsch, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede* = TU 16/2 (1977).— E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln* = AGWG.PH NF 8/6 (1905).— A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte* BTH (1906).— P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes* = Patr. 1 (1953).— A. Zani, *La cristologia di Ippolito*, Brescia 1984.— C. Osborne, *Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rom and the Presocratics*, Ithaca 1987.

Arqueología: P. Testini, «Sondaggi a S. Ippolito all'Isola Sacra. I depositi reliquiari scoperti sotto l'altare»: RPARA 46 (1973/74) 165-177.— M. Guarducci, «La statua di "Sant'Ippolito" in Vaticano»: RPARA 47 (1974/1975) 163-190.— P. Testini, *La basilica di s. Ippolito: Ricerche archeologiche nell'Isola Sacra*, R 1975, 41-132.— E. dal Covolo, «Ancora sulla "statua de sant'Ippolito". Per una "messa a punto" dei rapporti tra i Severi e il Cristianesimo»: Aug. 32 (1992) 51-59.— E. Prinzivalli, «Hippolytus, statue of»: EECh I 385.

Autoría: P. Nautin, *Hippolyte et Josipe*. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle = ETHDT 1 (1947).— M. Richard, «Dernières remarques sur siglo Hippolyte et le soi-disant Josipe»: RSR 43 (1955) 379-394.— P. Nautin, «L'homélie

d'Hippolyte sur le psautier et les oevres de Josipe»: RHR 179 (1969) 137-179.

Contra Noetum: J. Frickel, «Der Antinoetbericht des Epiphanius als Korrektiv für den Text von Hippolyts *Contra Noetum*»: Comp. 35 (1990) 39-53.— J. Frickel, «Hippolyts Schrift *Contra Noetum*: ein Pseudo-Hippolyt»: H. Ch. Brennecke / E. L. Grasmück / Ch. Markschies (eds.), *Logos* (FS L. Abramowski) = BZNW 67 (1993) 87-123.

a) La Refutatio omnium haeresium

Siguiendo y utilizando *Adversus haereses*, la gran obra antignóstica de Ireneo, y toda una serie de otras fuentes Hipólito escribió una «Refutación de todas las herejías» en diez libros. El objetivo principal de esta obra es demostrar que los gnósticos no son otra cosa que plagiadores de la filosofía y de la mitología griegas, con lo que nada tendría que ver el depósito de la fe cristiana. Los libros I-IV ofrecen una amplia panorámica de toda la filosofía griega y helenística, desde los presocráticos hasta los días de Hipólito, para dar al lector la posibilidad de hacer un cotejo objetivo con las herejías gnósticas, con sus precursoras y emparentadas. De todas éstas se trata en los libros V-IX. El libro X recapitula de modo escueto la totalidad de la obra (*Epitome*).

Su forma de compendio hizo que la historia de la transmisión de la obra fuera verdaderamente singular. El libro I fue transmitido separadamente ya muy pronto como manual filosófico bajo el título de «*Philosophumena*». Fue redescubierto en el año 1701 y atribuido a Orígenes. Los libros II, III y el comienzo del IV se han perdido, pero el libro que les precede y el que los sigue permiten trazar un esbozo un tanto aproximado del contenido de aquéllos: las mitologías y cultos mistéricos griegos y del Medio Oriente. Los libros IV-X fueron encontrados en 1842 y también fueron atribuidos inicialmente a Orígenes, pero desde el año 1851 se ha devuelto a Hipólito la totalidad de la obra.

Cf. también los datos respecto de 2.

E: M. Marcovich = PTS 25 (1986).

T: K. Preysing = BKV² 40 (1922).

L: K. Koschorke, *Hippolyts Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker*. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner «*Refutatio omnium haeresium*»: GOF VI 4 (1975).— J. Frickel, *Das Dunkel um Hippolyt von Rom*. Eine Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noëtum = GrTS 13 (1988).

b) La Traditio Apostolica

La *Tradición Apostólica* de Hipólito, escrita hacia el año 215, no es tratada a veces en la sección dedicada a Hipólito sino en el marco de las otras Constituciones eclesiásticas de la antigüedad (*Didaché, Didascalia Apostolorum*) porque su forma original se perdió y existe sólo en traducciones copta, árabe, etíope y latina descubiertas en el siglo XIX. Por eso, todavía hoy no todos admiten que Hipólito sea el autor de esta obra. Con todo, puede darse por sentado que las versiones, a pesar de sus divergencias, se basan en el mismo texto fontal que G. Dix (1937) y B. Botte (1963) reconstruyeron en la medida de lo posible.

Después de *Didaché*, la *Traditio Apostolica* es el testimonio más importante de la vida y de la liturgia de la comunidad cristiana primitiva. Habla del rito de la elección y ordenación del obispo, del sacerdote y del diácono, de las oraciones de la santa misa, de la colación de cargos y ministerios de viudas, lectores, vírgenes, subdiáconos y terapeutas. Se percibe ahí una diversidad de ministerios y de estados mucho más rica que hoy y reconocida oficialmente por la Iglesia. Siguen los modos de proceder en la iniciación en la comunidad, captación de adeptos, catecumenado, rito del bautismo, confirmación y eucaristía; y también una lista detallada de las profesiones moralmente escandalosas o relacionadas con cultos idolátricos paganos que un cristiano no puede ejercer ya con decoro (por ejemplo: ser propietario de un burdel, prostituta, actor, gladiador, astrólogo). La conclusión regula otras prácticas litúrgicas: ágape, ayuno, sepelio, tiempos de la oración cotidiana, catequesis y utilización de la señal de la cruz.

E: griego/latín: G. Dix, Lo ²1968 with corrections, preface and bibliography by H. Chadwick [lgTeÜ].— B. Botte = LWQF 39 (⁵ 1989, eds. A. Gerhards / S. Felbecker) [TfÜ].— E. Tidner = TU 75 (1963) 115-150 [l].— *Etíope*: H. Duensing = AGWG.PH 3/32 (1946) [TdÜ].— *Árabe*: J. y A. Périer = PO 8/4 (1912) [TfÜ].— *Copto*: W. Till / J. Leipoldt = TU 58/5 (1954) [TdÜ].

T: W. Geerlings = FC 1 (1991) 141-313 [TdÜK].

I: J. Blanc, «Lexique comparé des versions de la *Tradition apostolique* de S. Hippolyte» : RThAM 22 (1955) 173-192.

L: artículos de léxicos: P. F. Bradshaw, «Kirchenordnungen I»: TRE 18 (1989) 662-670.— P. Nautin: EECh I 63.

Estudios de temática amplia: H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom.* Neue Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung des Buches von R. Lorentz: *Die Egyptische Kerkordening en Hippolytus van Rome*, Pb 1938.— A. G. Martimort, «Nouvel examen de la "Tradition Apostolique" d'Hippolyte»: BLE 88 (1987) 5-25.

Estudios de temas concretos: J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère = OCA 155 (1959).— J. M. Hanssens, *La Liturgie d'Hippolyte*. Documents et études, R 1970.— J. Magne, *Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres*. Identification des documents et Analyse du rituel des ordinations, P 1975.— A. Jilek, *Initiationsfeier und Amt*. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (*Traditio Apostolica*, Tertullian, Cyprian) = EHS.T 130 (1979).— M. Metzger, «Nouvelles perspectives pour la prétendue *Tradition Apostolique*»: EO 5 (1988) 241-259.— A. G. Martimort, «Encore Hippolyte et la "Tradition Apostolique"»: BLE 92 (1991) 133-137.

V. LOS COMIENZOS DE LAS ESCUELAS CRISTIANAS

Cuando se habla de escuelas en la antigüedad —tanto en el ámbito cristiano como en el no cristiano— hay que distinguir en primer lugar, admitiendo la posibilidad de ulteriores matizaciones, entre escuela como centro docente y escuela en el sentido figurado de una determinada doctrina común. El sistema de enseñanza helenístico-romano constaba de tres etapas y comenzaba en el sexto o séptimo año de edad con la enseñanza elemental de la lectura, escritura y cuentas impartida por un maestro en casa o en la escuela elemental del *litterator/ludi magister* (γραμματής). Venían luego las clases con el *grammaticus*, que enseñaba la gramática, la primera de las siete «artes liberales», es decir, los fundamentos de la lengua. Para ello se servía de las principales obras literarias de la Antigüedad; sobre todo, de Homero y de Virgilio. El *rhetor* continuaba la formación en las seis materias restantes: dialéctica, retórica, aritmética, música, geometría y astronomía. Hasta entonces, los fundamentos escolares eran comunes para todos los ilustrados de la Antigüedad. Aunque algunos Padres de la Iglesia (por ejemplo, Tertuliano) lamentaban que los hijos de cristianos aprendieran en esas escuelas los inútiles, incluso dañinos, mitos paganos, sin embargo jamás existieron en la Antigüedad escuelas cristianas que impartieran la enseñanza general. La formación literaria uniforme constituía la base de todas las profesiones cultas. Todas ellas presuponían un sobresaliente demonio de la lengua: la de *rhetor* (maestro), la de abogado y la de político. Por último, estaba la etapa superior: la «escuela superior» del pensamiento y de la comprensión del mundo, la filosofía, donde el término

«escuela» tenía dos significados. Se podía asistir a las clases de un filósofo (la escuela de filosofía más famosa e importante fue desde el año 387 a.C. hasta el año 529 d.C. —y, sin duda, la escuela de más larga vida de la historia— la Academia platónica de Atenas, en la que estudiaron también destacados Padres de la Iglesia como Basilio el Grande y Gregorio de Nacianzo), pero uno también podía adherirse a una doctrina filosófica («escuela»).

En el campo cristiano se crearon a lo largo del siglo III escuelas episcopales para instruir a los catecúmenos en los principios básicos de la fe cristiana. El primer centro docente de ese tipo del que tenemos noticia fue dirigido por Orígenes desde el año 217, en Alejandría. Antes y al mismo tiempo que esas escuelas institucionales hubo maestros cristianos libres y «filósofos» (como, por ejemplo, Justino) que, al igual que la escuela de filósofos profanos, reunían a su alrededor discípulos cristianos y no cristianos; en parte con la intención de convertirlos y en parte para ayudar a profundizar más en la fe, pero siempre para reflexionar sobre el sentido y praxis del mundo y de la vida. No hay que olvidar que una religión razonable como el cristianismo era, para las gentes de entonces, una «filosofía», un modo de interpretar el mundo y de comportamiento.

Consiguieron una importancia especial las «escuelas de filósofos» cristianas que se creaban en los centros culturales, por lo general sin un encargo episcopal específico. Se reunía en ellas un número suficiente de cristianos instruidos y contaban para su estudio con el apoyo de grandes bibliotecas. Hacia el año 180, un siciliano llamado Pantaino congregó en torno a sí discípulos en Alejandría. Quizás en ese mismo tiempo hizo otro tanto Clemente de Alejandría, y más tarde Orígenes. Cuando éste se disgustó en el año 230 con el obispo de Alejandría fundó una nueva escuela en Cesarea (Palestina) con la aprobación del obispo del lugar. Esa escuela estaba llamada a ejercer una gran influencia en el siglo IV. La «escuela antioquena», en su primera fase a partir más o menos del año 26, no fue una institución, sino una teología que se remontaba a Luciano de Antioquía y que influyó mucho en la escuela creada en Edesa ya a principios del siglo III. Fue Diodoro de Tarso el que fundó en Antioquía un centro docente que, bajo su dirección y la de sus discípulos principales, alcanzó su apogeo en el siglo IV.

La «escuela alejandrina» y la «escuela antioquena» tuvieron importancia también en sentido figurado, tanto por sus métodos exegéticos como por el protagonismo que ejercieron a partir del siglo IV en las confrontaciones dogmáticas sobre la doctrina de la Trinidad y en la cristología. Al interpretar la Sagrada Escritura, los antioquenos prestaban especial atención al sentido literal, histórico (sin reducirse a él). Los alejandrinos, en cambio, cultivaban con intensidad el sentido alegórico, mo-

ral y anagógico de la Escritura; trataban de descubrir en los textos bíblicos un sentido oculto, más profundo. Ese objetivo casaba bien con su valoración del cristianismo como «gnosis verdadera» que no necesita misteriosos libros esotéricos, sino que descubre los misterios en los textos transmitidos y reconocidos por la Iglesia. En la dogmática, los antioquenos tendían más a subrayar las diferencias en Dios y en Cristo («teología de la separación»), mientras que los alejandrinos acentuaban más la unidad de las tres personas en Dios y de las dos naturalezas en Cristo («cristología de la unidad»). Por supuesto que esta tipificación tosca de las escuelas sirve tan solo como punto de apoyo para la orientación básica y no debe caer en el esquematismo: en concreto, hay que examinar y valorar cuidadosamente en sí misma cada aseveración de las «escuelas».

L: artículos de léxicos: K. Müller, «Allegorische Dichtererklärung»: PRE.S 4 (1924) 16-22.— J. C. Joosen / J. H. Waszink, «Allego-rese»: RAC 1 (1950) 283-287.— H. Fuchs, «Bildung»: RAC 2 (1954) 346-362.— H. Fuchs, «Enkyklios Paideia»: RAC 5 (1962) 365-398.— K. Thraede, «Epos»: RAC 5 (1962) 984-1007.— H. Schreckenberg, «Exegese I»: RAC 6 (1966) 1174-1194.— W. E. Gerber, «Exegese III»: RAC 6 (1966) 1211-1229.— P. Blomenkamp, «Erziehung»: RAC 6 (1966) 502-559.— C. D. G. Müller, «Alexandrien I»: TRE 2 (1978) 248-261.— B. Drewery, «Antiochien II»: TRE 3 (1978) 103-113.— H. J. W. Drijvers, «Edessa»: TRE 9 (1982) 277-288.— M. Simonetti, «Alexandria II. School»: EECh II 759-762.

Estudios de temática amplia: R. Nelz, *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus*, Bonn 1916.— G. Bardy, «L'église et l'enseignement dans les trois premiers siècles»: RevSR 12 (1932) 1-28.— W. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, tr. de W. Eltester, B 1963.— A. Quacquarelli, *Scuola e cultura dei primi secoli cristiani*, Brescia 1974.— H.-Th. Johann (ed.), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* = WdF 377 (1976).— H.-I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, tr. de Ch. Beumann según P [3]1955 / [7]1976, Mu 1977.— H.-I. Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, tr. de L. Wirth-Poelchau según P [4]1958, Pb 1982.— U. Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert.* Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte = SVigChr 4 (1989).

Escuelas:

Alejandría: W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom.* Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens

von Alexandriea, Justin und Irenäus = FRLANT NS 6 (1915).— G. Bardy, «Aux origines de l'École d'Alexandrie»: RSR 27 (1937) 65-90.— E. Molland, *The Conception of the Gospel in the Alexandrinian Theology* = SNVAO.HF 1938/2.— P. Brezzi, *La gnosi cristiana di Alessandria e le antiche scuole cristiane*, R. 1950.— M. Hornschuh, «Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule»: ZKG 71 (1960) 1-25, 193-214.

Antioquía: G. Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école* = ETH (1936).

Cesarea: A. Knauber, «Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea»: MThZ 19 (1968) 182-203.

Edesa: E. R. Hayes, *L'École d'Édesse*, P 1930.

Nísibe: A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* = CSCO 266 (1965).

Exégesis: A. B. Hersmann, *Studies in Greek allegoric interpretation*, Chicago 1906.— H. Dachs, Die λύσις ἐκ προσώπου. Ein exegetischer und kritischer Grundsatz Aristarchs und seine Neuanwendung auf Ilias und Odyssee, disert., Erl 1913.— F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Borna — L 1928.— H. Dörrie, «Zur Methodik antiker Exegese»: ZNW 65 (1974) 121-138.— Ch. Blönningen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Ffm 1992.— Ch. Schäublin, «Zur paganen Prägung der christlichen Exegese»: J. van Oort / U. Wickert (eds.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 148-173.

A) Filón de Alejandría

Filón (20 a.C - 47 d.C.), judío de Alejandría, puso antes que el cristianismo la primera piedra de la exégesis alejandrina. La visión que el platonismo y el estoicismo tenían del mundo decía que el mundo visible es sólo una copia del mundo real de las ideas. Siguiendo esa línea de pensamiento, Filón descubrió tras el sentido literal de la Sagrada Escritura (Antiguo Testamento) el sentido espiritual, más profundo. Con eso, no hacía más que seguir a la exégesis profana de Homero, de otros literatos y mitos tal como la enseñaba la escuela. La filosofía ilustrada permitía entender los textos profanos no sólo en su literalidad, sino que las interpretaciones alegóricas sacaban a superficie el sentido más profundo, filosófico y moral. Al aplicar esos principios, Filón conectó la filosofía y la formación helenísticas con la exégesis y con la teología judías. Se trataba de un evento para el que Alejandría, como crisol del helenismo y patria de la mayor comunidad judía de la diáspora en

el imperio romano, ofrecía unas condiciones favorables, como se había demostrado ya en el siglo II a.C. en la traducción del Antiguo Testamento al griego (*Septuaginta*).

Se atribuyen a Filón unas sesenta obras; principalmente comentarios del Pentateuco y textos filosóficos que Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio de Nisa, Ambrosio y Jerónimo conocieron y evaluaron en el original, y que influyeron en otros muchos Padres de la Iglesia. Eusebio y Jerónimo tienen tal estima de la importancia de Filón para el cristianismo que lo tratan como a un cristiano. Él constituye el ejemplo más descollante de la recepción de una teología judía en el cristianismo; y no por su común origen semítico, sino en virtud de la cultura helenística común. Últimamente se presta una mayor atención a esta cuestión del estudio del «judeo-cristianismo».

B: H. L. Goodhart / E. R. Goodenough, «A General Bibliography of Philo Judaeus»: E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus, Practice and Theory*, New Haven 1938, 125-321.— E. Hilgert, «Bibliographia Philoniana 1935-1981»: ANRW II 21.1 (1984) 47-97.— R. Radice / D. T. Runia y otros, *Philo of Alexandria*. An Annotated Bibliography 1937-1986 = SVigChr 8 (1988).— D. T. Runia / R. Radice / D. Satran, «Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1986-1987»: *Studies in Hellenistic Judaism* II 141-175.— D. T. Runia / R. Radice / P. A. Cathey, «Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography»: D. T. Runia / D. M. Hay / D. Winston (eds.), *Heirs of the Septuagint: Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity* (FS E. Hilgert) = BJSt 230 (1991) 347-374.

E: L. Cohn / P. Wendland, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, 8 vol., B 1896-1930.— R. Arnáldez / C. Mondésert / J. Pouilloux y otros (eds.), *Oevres de Philon d'Alexandrie*, 36 vol., P 1961-1988 [TfÜ].

T: L. Cohn y otros, *Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung*, 6 vol., Br 1909-1938; vol. 7, B 1964.

I: P. Borgen / R. Skarsten, *A Complete KWIC-Concordance of Philo's writtings*, Trondheim-Bergen 1973.— G. Mayer, *Index Philoneus*, B - NY 1974.— *Biblia Patristica*, Supplément, P. 1982.— D. T. Runia, «An Index locorum Philonicorum to Völker»: *Studies in Hellenistic Judaism* I 82-93.— D. T. Runia, «How to search Philo»: *Studies in Hellenistic Judaism* II 106-139.

L: artículos de léxicos: V. Nikiprowetzky / A. Solignac: DSp 12/1 (1984) 1352-1374.— H. Crouzel: EECh II 682s.

Introducciones: E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, O ²1962.— S. Sandmel, *Philo of Alexandria*. An Introduction, NY - O 1979.

Misceláneas: StPhilo.— ANRW II 21.1 (1984).— D. T. Runia (ed.), *Studies in Hellenistic Judaism* I-II, Atlanta/GA 1989-1990.— D. T. Runia, *Exegesis and Philosophy*. Studies in Philo of Alexandria, Aldershot 1991.

Estudios de temática amplia: M. Pohlenz, «Philon von Alexandreia»: NAWG 1942/1 (1942) 408-487 [= *Kleine Schriften* I, ed. H. Dörrie, Hi 1965, 305-383].— J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, P 1958.— R. Williamson, *Jews in the hellenistic World: Philo* = CCWJCW I/2 (1989).

Estudios de temas concretos: P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria)*. Ein Beitrag zur Geschichte der Allegorisch-mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum = ATA 1/2 (1908).— W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit = TU 49/1 (1938).— I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philo von Alexandrien* = BGBH 7 (1969).— J. P. Martín, *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires 1986.— D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* = PhAnt 44 (1986).— P. Borgen, *John and Paul: New Perspectives on Judaism and Early Christianity*, Atlanta/GA 1987.— J. Ménard, *La gnose de Philon d'Alexandrie*, P 1987.— H. Burkhardt, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, Ba 1988.— R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Mi 1989.

B) Clemente de Alejandría

Tito Flavio Clemente nació en Atenas o en Alejandría entre los años 140 y 150. En contacto personal con diversos maestros de Grecia, del sur de Italia, de Siria, de Palestina y de Alejandría se hizo con una formación filosófica al estilo de los filósofos itinerantes de entonces. Entre los años 180-190 fijó su residencia en Alejandría, donde tuvo por maestro a Panteno y donde él mismo abrió una escuela filosófica. Se ha pensado durante largo tiempo que se trataba de una escuela para catecúmenos que Panteno había fundado por encargo del obispo, en cuya dirección Clemente habría sucedido a Panteno y sería sucedido por Orígenes. Hoy se piensa que se trataba, más bien, de una escuela filosófica cristiana libre, como la que regentó, por ejemplo, Justino en Roma, y cuyo cometido era reflexionar sobre la fe sirviéndose de métodos filosóficos, pero sin que mediara un encargo expreso de la Iglesia. Clemente abrazó el cristianismo siendo ya adulto de mediana edad. No

se sabe si llegó a recibir la ordenación sacerdotal. Al estallar la persecución de los cristianos en tiempos de Septimio Severo en el 202/203, Clemente debió abandonar Alejandría y se dirigió a Palestina (¿Capadocia?), adonde su amigo Alejandro, futuro obispo de Jerusalén. Y falleció allí antes del año 215/216, como se desprende de una carta de Alejandro a Orígenes.[9]

Clemente dedicó su vida a enseñar el cristianismo al estrato social rico y culto de Alejandría presentándolo como la religión avanzada y superior. Para profundizar en el cristianismo y para formularlo se sirvió de la filosofía platónica y estoica. Clemente se dirigía a los paganos cultos preocupados por encontrar un sentido a su vida, y a los cristianos que no se conformaban con una praxis piadosa sino que, además, buscaban una reflexión intelectual. Su tres grandes escritos: el *Protréptico a los helenos*, el *Pedagogo* y los *Stromata* presuponen el indicado círculo de lectores. Es incierta la fecha de nacimiento concreta de las obras. Según la Crónica de Eusebio, Clemente las escribió en el año 203, pero su tiempo de esplendor había comenzado ya en el año 193. Esto concuerda de plano con el libro primero de *Stromata*, que contiene una panorámica de la historia hasta la muerte del emperador Cómodo (192).

B: F. W. Bautz: BBKL 1 (1975) 1063-6.— E. Osborn, «Clement of Alexandria. A Review of Research, 1958-1982»: SecCen 3 (1983) 219-244.

E: Opera omnia: O. Stählin / L. Früchtel / U. Treu = GCS 4 vol. (1905-1936. Reediciones: I ^{3}1972, II ^{3}1960, III ^{2}1970).— *Excerpta ex Theodoto*: F. Sagnard = SC 23 (1970) [TfÜK].

T: L. Hopfenmüller = BKV[1] (1875) [*Quis dives salvetur, Paidagogos*].— O. Stählin = BKV[2] II 7, 8, 17, 19, 20 (1934-1938) [*Protreptikos, Paidagogos, Quis dives salvetur, Stromateis*].— O. Stählin / M. Wacht = SKV 1 (1983) [*Quis dives salvetur*].

L: artículos de léxicos: L. Früchtel: RAC 3 (1957) 182-188.— L. W. Barnard, «Apologetikk I»: TRE 3 (1978) 390s.— A, Méhat: TRE 8 (1981) 101-113.— M. Mees: EECh I 179-181.

Estudios: R. B. Tollinton, *Clement of Alexandria.* A Study in Christian Liberalism, 2 vol., Lo 1914.— M. von Pohlenz, «Klemens von Alexandreia und sein hellenisches Christentum» = NGWG.PH

9. P. Nautin, Lettres et écrivains des IIe et IIIe siècles = Patr. 2 (1961) 138-141, sostiene una serie de opiniones singulares: que Clemente fue sacerdote; que tuvo que abandonar Alejandría no en el año 202 a causa de la persecución, sino en una fecha no determinable antes del año 215 —como sucedería más tarde a Orígenes— por dificultades con el obispo Demetrio; que no se estableció en Capadocia y que hay que datar la carta en el año 230/231.

1943/3, 103-1880 [= *Kleine Schriften* 1, ed. H. Dörrie, Hi 1965, 481-558].— C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie.* Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture = Theol(P) 4 (1944).— T. Camelot, *Foi et Gnose.* Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie = ETHS 3 (1945).— J. Moingt, «La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie»: RsR 37 (1950) 195-251, 398-421, 537-564; 38 (1951) 82-118.— W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* = TU 57 (1952).— E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* = TaS NS 3 (1957).— J. Bernard, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien.* Apologetik als Entfaltung der Theologie = EThSt 21 (1968).— S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria.* A Study in Christian Platonism and Gnosticism = OTM (1971).— R. Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Lei 1973.— J. Ferguson, *Clement of Alexandria*, NY 1974.— Ch. Saldanha, *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions»*:BSRel 57 (1984) 103-150.

1. El *Protréptico*

El *Protréptico o Exhortación a los griegos* pertenece al género literario de las exhortaciones filosóficas tal como se conocen, por ejemplo, desde Aristóteles. La obra trata de convencer a los paganos para que se vuelvan al verdadero Logos. Ahí coincide con los apologetas en la intención y en la estructura. Una argumentación convincente debe exponer de modo positivo la fe cristiana. Por eso, el capítulo primero esboza una imagen global de Cristo, de la economía de la salvación y de la redención como primer toque de atención sobre la importancia del Logos para el hombre. Para ello, el sentido de la prueba de antigüedad y de verdad exige que se enlace con los filósofos y literatos griegos, que habrían apuntado ya hacia el único Dios verdadero. Pero, por otro lado, esa argumentación debe criticar las convicciones de fe y los cultos de los paganos, cosa que sucede en los capítulos 2-7. Por último, los capítulos 8-12 exhortan, a la manera platónica, a convertirse por completo al Logos, a la divinización con él, que se manifestó como hombre entre los hombres y que es guía de cada una de las almas.

La formación y la habilidad dialéctica de Clemente se ponen de manifiesto también en el estilo elegante, retóricamente pulido e incluso poético a veces con el que se dirige a sus lectores cultos. Si recordamos qué valor tan alto se concedía en el mundo antiguo a la retórica y al refinamiento literario, si pensamos hasta qué punto resultaba repelente a Agustín al principio el estilo de la Biblia, al que consideraba pro-

pio de los bárbaros, apreciaremos cuán conveniente era ese estilo en la proclamación de Clemente.

Cf. También los datos respecto de B.
E: C. Mondésert = SC 2 ([2]1949 con A. Plassart) [TfÜK].
L: H. Steneker, ΠΕΙΘΟΥΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ. Observations sur la fonction du style dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie = GCP 3 (1967).— M. Galloni, *Cultura, evangelizazione e fede nel «Protrettico» di Clemente Alessandrino* = VSen NS 10 (1986).

2. El *Pedagogo*

Al comienzo del *Pedagogo*, Clemente define la división y roles del Logos: «Puesto que en el hombre se encuentran los pensamientos, las acciones y las emociones, la Palabra exhortadora tiene como campo de trabajo los pensamientos del hombre, como un guía al temor de Dios: ... y la dirección de todas las acciones la tiene la Palabra asesora, y la Palabra consoladora sana las emociones» [I 1-3]. Tema de los tres libros del *Pedagogo* son, por tanto, las acciones del hombre, es decir, la ética y la moral, así como en la vida diaria un esclavo de la casa conducía como pedagogo a los niños a la escuela y les enseñaba también en casa, como *repetitor*, el comportamiento recto. El *Pedagogo* se dirige, pues, a personas convertidas ya al cristianismo, a los que, como segundo paso en la escuela de la perfección, hay que enseñar ahora el recto comportamiento cristiano.

El libro I presenta al educador y los principios de la educación: la meta de la educación, el amor del educador a los hombres, la universalidad de la educación, premio y castigo. Los libros II y III adoptan el estilo de diatriba y se ocupan de normas concretas: comer y beber, vivienda, dormir, comunidad, sexualidad, cuidado del cuerpo, posesiones, etc.

Cf. también los datos respecto de B.
E: H.-I. Marrou / M. Harl = SC 70, 108, 158 (1960-1970) [TfÜK].

3. Los *Stromata*

Desde que Pier Vittori publicó la *editio princeps* de las obras de Clemente (1550) se ha sostenido una y otra vez que el *Protréptico*, el *Pedagogo* y los *Stromata* constituyen una trilogía cuyo tema es la conducción a la fe. El *Protréptico* convertiría a la fe al aún no creyente, el *Pedagogo* sería como el maestro de escuela primaria que enseña la recta vida cristiana, y en los *Stromata* hablaría el διδάσκαλος, el maestro de la perfección. Sin embargo, ni el contenido ni la estructura de *Stromata* justifican tal suposición. Más bien, ya el título de στρωμάτεις (= tapi-

ces) apunta al género literario de las *Hypomnemata* o de la *Miscelánea*, es decir, a conjuntos de escritos variopintos en los que se recopilan las piezas más diversas. Así, los *Stromata* no contienen una doctrina sistemática de la gnosis verdadera, sino una mezcla muy variada de temas apologéticos, éticos y prácticos. También la descripción de la vida del verdadero gnóstico se circunscribe en buena medida a este plano.

El libro I, partes de los libros II y VI así como el final del libro VII se ocupan de temas apologéticos poniendo la mirada tanto dentro de la Iglesia como fuera de ella. La lengua, la filosofía y la cultura paganas habrían preparado el cristianismo copiando del Antiguo Testamento, bastante más antiguo que ellas. El conocimiento de la filosofía es útil, añaden, para tomar de ella la semilla de la verdad y para saber lo que es preciso rechazar. Frente a los gnósticos Valentín y Basílides, Clemente subraya las virtudes del verdadero gnóstico y la relación correcta entre fe y saber. El final del libro VII razona el nacimiento de herejías en la Iglesia y describe sus errores.

El libro III se ocupa exclusivamente de la ética; sobre todo, de la valoración correcta del matrimonio huyendo de los extremos antagónicos: de su rechazo y del libertinaje. Las partes restantes hablan del gnóstico, pero casi siempre en relación con cuestiones éticas. Afirman que sus virtudes básicas son la justicia y el amor, que lo guían en todas las asechanzas de la vida; también en el dolor, en la enfermedad y en el martirio. En la participación de la ascética, de la vida según la virtud y en el ideal de la impasibilidad (ἀπάθεια) tampoco hay diferencia alguna entre los sexos; ambos están llamados y capacitados para ello en igual medida [libro IV]. El verdadero gnóstico llega al conocimiento de la fe avanzando a través de las imágenes y de las alegorías hasta dar con el conocimiento de la verdad [libro V]. El verdadero gnóstico, añade Clemente, lucha contra el pecado y contra los instintos (πάθη), asciende paulatinamente por medio de la fe y la vida virtuosa a la perfección que él consigue en la gnosis y que luego se acredita en la vida activa, en el ágape, en la ἀπάθεια, en la oración, en el martirio; en una palabra, en su semejanza con Dios (θεοποίησις) [libros VI y VII]. En esta teoría del verdadero gnóstico así como en su exégesis Clemente es muy deudor de Filón de Alejandría, que presenta ese ideal de forma parecida pero menos elaborada.

El orden de los *Stromata* parece fortuito o arbitrario, pero Méhat (Étude 35-41) percibe según *Stromata* I 15,2 y VI 103,1 una «ἀκολουθία phisique», un orden natural, objetivo, de búsqueda de la verdad que no llevan a cabo los herejes criticados por él.

Cf. también los datos respecto de B.

E: C. Mondésert / M. Caster / P. Th. Camelot / A. Le Boulluec / P. Voulte = SC 30, 38, 278-279 (1951-1981) [I-II, V TfÜK].

T: F. Overbeck, *Die Teppiche (Stromateis)*, ed. C. A. Bernoulli / L. Früchtel, Ba 1936.

L: A. Mëhat, *Étude sur les "Stromates" de Clément d'Alexandrie* = PatSor 7 (1966).— L. Roberts, «The literary form of the *Stromateis*»: SecCen 1 (1981) 211-222.— D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien* = AKG 53 (1983).— A. van den Hoek, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis*. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model = SVigChr 3 (1988).

C) Orígenes

Sobre el historial de Orígenes estamos mucho mejor informados que de ningún otro autor cristiano anterior a él gracias a las detalladas noticias conservadas en Eusebio (*Historia Eclesiástica* VI), a Jerónimo (*De viris illustribus* 54; 62; *epistula* 33; 44), a Focio (*Bibliotheca* 118), así como al *Discurso de despedida* que escribió uno de sus discípulos de Cesarea, Gregorio Taumaturgo. Nació el año 185 en una familia cristiana de Alejandría. Además de una profunda formación académica según el *Curriculum* de su tiempo, recibió una sólida educación cristiana. Cuando su padre Leónidas padeció el martirio en la persecución de Septimio Severo en el 201, era tal el deseo juvenil de padecer el martirio que su madre tuvo que esconderle las ropas, de forma que él no pudiera salir de casa. Este rasgo característico de un ardiente celo cristiano acompañó a Orígenes durante toda su vida y le causaría más de una dificultad.

Puesto que con el martirio del padre el magistrado confiscó también los bienes de la familia, Orígenes abrió una escuela en Alejandría para sustentar a su madre y a seis hermanos menores. Al tiempo que atendía a esta escuela de gramática, recibió del obispo Demetrio el encargo de dar clases a los catecúmenos. Poco más tarde se dedicaría por completo a este último menester. Llevado de su celo radical, vendió todos los libros profanos para dedicarse sólo al cristianismo. Sin embargo, poco después, para profundizar en el mensaje de la fe, debió volver a la filosofía y asistió a las clases del famoso fundador del neoplatonismo, Ammonio Saccas. Llevado igualmente por ardor juvenil y radical tomó al pie de la letra el dicho acerca de los que se hacen eunucos por el reino de los cielos (Mt 19,12) y se castró. Su escuela alcanzó tal éxito que él encargó las clases de catecumenado a su discípulo Heraclas, reservándose

la formación de los estudiantes más adelantados en filosofía, teología y, especialmente, en Sagrada Escritura. Como ya Clemente, también él sintió el celo misionero de dirigirse a paganos cultos. Su éxito misionero más conocido fue la conversión de un hombre rico, llamado Ambrosio, al que ganó del gnosticismo y que, a partir de entonces, le apoyó con importantes medios financieros.

Orígenes comenzó a escribir siendo ya treintañero, y emprendió numerosos viajes para ampliar su formación. Fue a Roma, donde se encontró con Hipólito; a Cesarea de Palestina y a Jerusalén, donde entabló relaciones de amistad con los obispos locales, que le encargaron la predicación a pesar de que él era laico. Esto provocó las protestas de Demetrio, el obispo de Alejandría. También viajó a Jordania a instruir al gobernador romano a petición de éste; y a Antioquía, invitado por Julia Mamea, madre del emperador Alejandro Severo. Estos numerosos contactos con altos jerarcas de la Iglesia y del Estado hablan bien a las claras de que fue muy conocido y de que gozó de una elevada estima. Pero esos mismos contactos fueron también la razón de que comenzara a ser tormentosa su relación con el obispo de Alejandría, con el que terminaría rompiendo.

En el año 231 le invitaron los obispos de Acaya (Grecia) a una disputa con herejes locales. De viaje a ese destino, al pasar por Palestina, le ordenaron sacerdote en Cesarea sus amigos obispos sin pedir permiso a Demetrio y sin tener en cuenta su condición de eunuco, que, en realidad, lo inhabilitaba para el sacerdocio. A resultas de todo esto, cuando Orígenes volvió a Alejandría, Demetrio hizo que un sínodo lo removiera del sacerdocio y lo expulsara del país. Entonces Orígenes volvió a Cesarea de Palestina, donde no se concedió valor alguno a la sentencia de Alejandría, y fundó allí una nueva escuela, que difundió en el Próximo Oriente las ideas, la exégesis y la teología alejandrinas. Prácticamente cada día ejerció allí su cometido de predicador, aunque de los cientos de homilías que pronunció y que siete o más escritores al servicio de Ambrosio estenografiaron sólo se ha conservado una fracción insignificante.

Si en sus años de juventud había escapado al martirio, ahora tuvo que sufrir mucho en la persecución de Decio (250/251). Fue apresado y torturado, pero no lo mataron porque pretendían persuadirle para que abjurara públicamente de su fe, pues esperaban que tal paso de un personaje tan popular tendría una resonancia enorme. Pero él afrontó impávido todos los tormentos y al final de la persecución, relativamente breve pero virulenta, recobró la libertad. Sin embargo, su salud sufrió fuerte quebranto; hasta el punto de que falleció poco después (probablemente en el año 254) y encontró su reposo definitivo en Tiro, donde todavía en el siglo XIII se podía ver su tumba.

Junto con Agustín, con el que compartió algún rasgo de carácter y alguna experiencia vital, Orígenes fue el más fértil de los escritores de la Iglesia antigua. Por desgracia, debido a las posteriores discusiones en torno a su persona y a su obra, muchos de sus escritos se perdieron por completo, y bastantes de los originales griegos de las obras conservados. Además, hay que utilizar con cautela las traducciones latinas de Rufino ya que a pasajes teológicamente problemáticos dio éste un tono acorde con el sentido pro-origenista del siglo IV. Con todo, junto a listas de escritos e innumerables fragmentos se ha conservado un impresionante número de las obras de Orígenes. Los fragmentos se encuentran, principalmente, en las cadenas, en la *Philokalia* (colección de fragmentos dogmáticos extraídos de las obras de Orígenes confeccionada en el año 360 por Basilio el Grande y por su amigo Gregorio de Nacianzo), en la apología en favor de Orígenes de la que es autor Panfilio de Cesarea (en la traducción latina de Rufino), en las obras de amigos y de adversarios así como en los escritos exegéticos de Jerónimo, sobre el que Orígenes ejerció una fuerte influencia.

B: H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène* = IP 8 (1971).— H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Supplément I = IP 8 A (1982).— H. Crouzel, «The Literature on Origen 1970-1988»: TS 49 (1988) 499-516.— H. Crouzel, «Chronique origénienne»: BLE 89 (1988) 138-145; 90 (1989) 135-140; 91 (1990) 221-226; 92 (1991) 123-132.— H. G. Hödl: BBKL 6 (1993) 1255-1271.— L. Lies, «Zum derzeitigen Stand der Origenesforschung»: ZKTh 115 (1993) 37-62, 145-171.

E: Opera omnia: PG 11-17.— E. Lommatzsch, 25 vol., B 1831-1848.— *Disputatio cum Heracleida*: J. Scherer = SC 67 (1960) [TfÜK].— *Epistula ad Gregorium Thaumaturgum*: H. Crouzel = SC 148 (1969) [TfÜK].— *Exhortatio ad martyrium, Contra Celsun, De oratione*: P. Koetschau = GCS Or 1-2 (1899).— *Fragmentos Sal 118*: M. Harl = SC 189-190 (1972) [TfÜK].— *Philokalia, Epistula ad Iulium Africanum*: M. Harl / N. de Lange / É. Junod = SC 236, 302 (1976-1983).— O. Guéraud / P. Nautin, *Origène, Sur la Pâque.* Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura = CAnt 2 (1979) [TfÜK].

T: De oratione, Exhortatio ad martyrium, Contra Celsum: J. Kohlhofer = BKV[1] 3 vol. (1874-1877).— P. Koetschau = BKV[2] 3 vol. (1926-1927).— F. J. Winter, *Origenes und die Predigt der drei ersten Jahrhunderte.* Ausgewählte Reden = PdK 22 (1893) [*hom Gen 2+5, hom Lev 2, hom Cant 1, hom Jer 15, 16, 39, hom Lk 2, 7, 8*].— W. Schultz = Quellen 6 (1962) [gTdÜ *Contra Celsum, De principiis*

Auswahl, hom Lk 1, 12, 13, 29-31, 34] — E. Früchtel = BGL 5 (1974) [*Disputatio cum Heracleida, Exhortatio ad Martyrium* ÜK].

L: artículos de léxicos: H. Crouzel: DSp 11 (1982) 933-961.— H. Crouzel: EECh II 619-623.

Exposiciones globales: J. Daniélou, *Origène*, P 1948.— P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles* = Patr. 2 (1961).— P. Nautin, *Origène, sa vie et son oeuvre*, P. 1977.— U. Berner, *Origenes* = EdF 147 (1981).— H. Crouzel, *Origène*, P - Namur 1985 [y San Francisco 1989].

Misceláneas: Origeniana, 1975ss.— A. Dupleix (ed.), *Recherches et tradition* (FS H. Crouzel) = ThH 88 (1992).— Ch. Kannengiesser / W. L. Petersen (eds.), *Origen of Alexandria.* His World and His Legacy, Notre Dame 1988.— H. Crouzel, *Les fins dernières selon Origène*, Aldershot 1990.

Biografía: M. Hornschuh, «Das Leben der Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule»: ZKG 71 (1960) 1-25, 193-214.— A. Knauber, «Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea»: MThZ 19 (1958) 182-203.— J. Fischer, «Die alexandrinischen Synoden gegen Origenes»: OS 28 (1979) 3-16.— A. Monaci Castagno, *Origene predicatore e il su pubblico*, Mi 1987.— A. Orbe, «Orígenes y los Monarquianos»: Gr. 72 (1991) 39-72.

Filosofía: H. Crouzel, *Origène et la philosophie* = Theo(P) 52 (1962).— J. W. Trigg, *Origen.* The Bible and Philosophy in the Third-century Church, Atlanta/GA 1983.— H. Crouzel, *Origéne et Plotin*, P. 1992.

Teología: L. G. Patterson, «Origen. His Place in Early Greek Christian Thought»: StPatr 17/2 (1982) 924-43.— W. Schütz, *Der christliche Gottesdienst bei Origenes*, St 1984.— J. N. Rowe, *Origen's Doctrine of Subordination.* A Study of Origen's Christology = EHS.T 272 (1987).— H. Pietras, *L'amore in Origene* = SEAug 28 (1988).— E. Schockenhoff, *Zum Fest der Freiheit.* Theologie des christlichen Handelns bei Origenes = TTS 33 (1990).— J. Hammerstaedt, «Der trinitarische Gebrauch des Hypostasisbegriffes bei Origenes»: JAC 34 (1991) 12-20.— K. McDonnell, «Does Origen Have a Trinitarian Doctrine of the Holy Spirit?»: Gr. 75 (1994) 5-35.

1. Los escritos exegéticos

La mayor parte de las obras de Orígenes comentan la Biblia. Aunque tiene fama como maestro de la alegoría, sin embargo Orígenes se preocupó ante todo del sentido literal del texto bíblico, que él trató de desentrañar sirviéndose del método crítico-filológico. Para ello com-

piló en el año 230 una sinopsis con seis versiones del Antiguo Testamento: el texto original hebreo, el mismo en transcripción griega, así como las versiones griegas de Áquila, de Símaco, de los *Septuaginta* y de Teodoción. Por eso se conoció esa sinopsis por el nombre de *Hexapla* (= la Séxtuple), aunque, por ejemplo para los salmos, consultó otras dos o tres traducciones griegas. El objetivo era reproducir con la mayor exactitud posible el texto *Septuaginta*, al que los Padres consideraban inspirado palabra por palabra.

Orígenes expone en *De principiis* IV 2.4-5 sus directrices exegéticas: «Tres veces debe grabarse uno en el alma los sentidos de los textos sagrados: el sencillo debe ser edificado por la carne de la Escritura, que así llamamos a la interpretación que está al alcance de la mano; el que está más avanzado debe ser edificado por el alma de la Escritura; y el perfecto ... se edifica mediante la ley espiritual que *contiene la sombra de los bienes futuros* (Col 2,17; Heb 10,1). En efecto, como el hombre se compone de cuerpo, alma y espíritu, así también la Escritura ... Pero dado que hay ciertos textos escriturísticos que ... en modo alguno contienen lo corporal, en algunos pasajes hay que buscar sólo el alma y el espíritu de la Escritura». Orígenes presupone, pues, tres sentidos en la Escritura: el sentido corporal o literal, el sentido psíquico o moral y el sentido espiritual o místico. El sentido literal se refiere de modo exclusivo a la significación semántica inmediata de las palabras, no a su utilización en sentido simbólico o figurado, frecuente en la Biblia. Por eso, tales pasajes no tienen para Orígenes un sentido literal. Sin embargo, puesto que cada palabra concreta del texto bíblico *debe* encerrar —en virtud de la inspiración verbal por el Espíritu Santo— un sentido digno, acorde con Dios, habrá que buscar ese sentido en los planos superiores. El sentido moral toma de la Biblia —más allá de los mandamientos y prescripciones literales contenidos en ella— las indicaciones de comportamiento concretas en la vida cristiana, tal como la comunidad las espera, sobre todo en la predicación. Por último, el sentido místico cumple tres funciones: desentraña tipológicamente el Antiguo Testamento como profecía referida a Cristo; interpreta las aseveraciones de fe de la historia salvífica; y declara la esperanza escatológica de los cristianos. Centro y llave del sentido místico es Cristo mismo, que cumplió en su vida las promesas del Antiguo Testamento y que apunta a su retorno. El evangelio refleja así la realidad (cf. 1Cor 13,12 y el mito de la cueva de Platón). Y como el evangelio terreno es idéntico al eterno, los cristianos participan de la verdad de Cristo ya ahí y en los sacramentos de la Iglesia.

Juan Casiano, partiendo de lo dicho por Orígenes, definió un cuádruple sentido de la Escritura que Agustín de Dinamarca († 1282) expresó en los siguientes famosos hexámetros:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia.

(La letra enseña los hechos; la alegoría, lo que debes creer; / el sentido moral, lo que debes hacer; y la anagogía, la meta a la que debes tender.)

La realización práctica de esa exégesis llevó a veces a interpretaciones curiosas o absurdas para la mentalidad moderna, pero la validez de sus principios no admite duda. Los utiliza ya el Nuevo Testamento (por ejemplo, en la aplicación de la figura de Jonás a Cristo en Mt 12,39s, o en el sentido espiritual de la circuncisión en Rom 2,29), y ningún lector o intérprete de la Biblia ha podido prescindir de ellos hasta hoy.

Orígenes, basándose en la confección crítico-filológica del texto de la Biblia correcto y aplicando sus reglas exegéticas, compuso en tres géneros literarios toda una serie de obras exegéticas de casi todos los libros de la Biblia:

— τόμοι = eruditos comentarios teológicos,
— σχόλιαι = explicaciones concretas, observaciones marginales al texto de la Biblia, y
— ὁμιλίαι = homilías públicas consignadas por taquígrafos y que fueron publicadas más tarde tras haberlas sometido a una revisión parcial.

Sin embargo, ninguno de los comentarios se ha conservado en toda su integridad: en el original griego únicamente ocho libros del comentario a Mateo y nueve a Juan; en traducción latina, cuatro libros de comentario del *Cantar de los Cantares*, la segunda mitad del comentario a Mateo y diez libros sobre la *Carta a los romanos*. Los escolios se encuentran sólo entre los fragmentos; y de las homilías se han transmitido en total 279, pero sólo 21 de ellas en el original griego.

E: F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 2 vol., O 1867-1875.— *Homiliae in Hexateuchum*: W. A. Baehrens = GCS Or 6-7 (1920-1921).— *Homiliae in Exodum*: M. Borret = SC 321 (1985) [TfÜK].— *Homiliae in Genesim*: H. de Lubac / L. Doutreleau = SC 7 (²1976) [TfÜK].— *Homiliae in Leviticum*: M. Borret = SC 286-287 (1981) [TfÜK].— *Homiliae in Iesu Nave*: A. Jaubert = SC 71 (1960) [TFÜK].— *Homiliae in Iudices*: P. Messié / L. Neyrand / M. Borret = SC 389 (1993) [TfÜK].— *Homiliae in Samuelem*: P. y M.-Th. Nautin = SC 328 (1986) [TfÜK].— *Homiliae in Samuelem I, Canticum Canticorum, Prophetas, Commentarii in Canticum Canticorum*: W. A. Baehrens = GCS Or 8 (1925).— *Homiliae in Ieremiam, Commentarii in Lamentationes, Samuelem, Regna*: E. Klostermann = GCS Or 3 (1901).— *De engas-*

trimytho: E. Klostermann = KIT 83 (1912) 3-15.— *Commentarii in Canticum Canticorum*: L. Brésard / H. Crouzel / M. Borret = SC 375-376 (1991-1992) [TfÜK].— *Homiliae in Canticum Canticorum*: O. Rousseau = SC 37 (1954) [TfÜK].— *Homiliae in Ieremiam*: P. Husson / P. Nautin = SC 232, 238 /1976/1977) [TfÜK].— *Homiliae in Ezechielem*: M. Borret = SC 352 (1989) [TfÜK].— *Commentarii in Mathaeum*: E. Klostermann / E. Benz / L. Früchtel = GCS Or 10-12 (1933-1955, [2]1968, rev. por U. Treu).— R. Girod = SC 162 (1970) [X-XI TfÜK].— *Homiliae et commentarii in Lucam*: M. Rauer = GCS Or 9 (1930).— H. Crouzel / F. Fournier / P. Périchon = SC 87 (1962) [*hom* TfÜK].— *Commentarii in Iohannem*: E. Preuschen = GCS Or 4 (1903).— C. Blanc = SC 120, 157, 222, 290 (1966-1982) [TfÜK].

T: R. Gögler, *Origenes, das Evangelium nach Johannes*, Zu - K 1959 [Selección].— E. Schadel = BGL 10 (1980) [*Die griechischen Jeremiashomilien* ÜK].— H. J. Vogt = BGL 18, 30, 38 (1983 a 1993) [*Mathäuskommentar* ÜK].— H. de Lubac, «Du hast mich betrogen, Herr!»: *Der Origeneskommentar über Jeremias 20, 7*, tr. H. U. von Balthasar, Eins 1984 [*Homilien zu Jeremias 19-20*; f P 1979]. Th. Heither = FC 2/1-4 (1990-1994) [*Römerbriefkommentar* lTdÜ].— H.-J. Sieben = FC 4/1-2 (1991-1992) [*Homilien zum Lukasevangelium* lgTdÜ].

L: artículos de léxico: S. P. Brock, «Bibleübersetzungen I»: TRE 6 (1980) 165s.

General: H. de Lubas, *Histoire et Esprit*. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène = Theol(P) 16 (1950).— R. P. C. Hanson, *Allegory and Event*. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture, Lo 1959.— H. de Lubas, *Exégese médiévale*. Les quatre sens de l'écriture, vol. 1 = Theol(P) 41 (1959).— R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Dü 1963.— E. Nardoni, «Origen's Concept of Biblical Inspiration»: SecCen 4 (1984) 9-23.— K. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* = PTS 28 (1986).— B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, 2 vol. = SBA 18/1-2 (1987).

Obras concretas: C. P. Bammel, «Die Hexapla des Origenes. Die *hebraica ueritas* im Streit der Meinungen»: Aug. 28 (1988) 125-149.— V. Peri, *Omelie Origeniane sui Salmi*. Contributo all'identificazione del testo latino = StT 289 (1980).— G. Lomiento, *L'esegesi origeniana del Vangelo di Luca*, Bari 1966.— J. M. Poffet, *La méthode exégetique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4*. Jésus, la Samaritaine et les Samaritains = Par. 27 (1985).— H. J. Vogt, «Beobachtungen zum Johannes-Kommentar des Ori-

genes»: ThQ 170 (1990) 191-208.— R. Roukema, *The Diversity of Laws in Origen's Commentary on Romans*, Amsterdam 1988.— Th. Heither, *Traslatio religionis*. Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief = BoBKG 16 (1990).— J. R. Díaz-Sánchez-Cid, *Justicia, pecado y filiación*. Sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos, Toledo 1991.

2. La teología espiritual

Orígenes desarrolla una teología espiritual en todos los escritos exegéticos, pero de manera especial en las homilías. En el comentario del *Cantar de los Cantares* él interpreta a la esposa unas veces como la Iglesia y otras veces como el alma del hombre que se une con Dios. Ambas son las interpretaciones básicas de toda la patrística. El gnóstico verdadero (se observan aquí las conexiones estrechas con Filón y con Clemente) asciende espiritualmente a Dios, como los apóstoles a la montaña de la transfiguración, para contemplarlo allí. Para ello debe desembarazarse de las pasiones (πάθη) mediante la oración y la práctica de las virtudes, y desarrollar espiritualmente sus sentidos en el camino. Así como él tiene cinco sentidos, así debe conseguir sentidos internos para ver, oír, etc. a Dios. Con ello, el hombre recupera su plena semejanza (según Gén 1,26s) que el pecado original había difuminado.

L: W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen der christlichen Mystik = BHTh 7 (1931).— K. Rahner, «Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène»: RAM 13 (1932) 113-145.— A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* = MBTh 22 (1938).— H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* = Theol(P) 34 (1956).— H. U. von Balthasar, *Paroie et mystère chez Origène*, P 1957.— H. Crouzel, *Origène et la «connaissance mystique»* = ML.T 56 (1961).— G. Gruber, —. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes = MThS.S 23 (1962).— H. Crouzel, *Virginité et Mariage selon Origène* = ML.T 58 (1963).— J. Dupuis, *«L'Esprit de l'homme»*. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène = ML.T 62 (1967).— J. Chênevert, *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques* = Studia 24 (1969).— M. Eichinger, *Die Verklärung Christi bei Origenes*. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie = WBTh 23 (1969).— W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach «De Oratione» von Origenes*, Mu 1975.— J. J. Alviar, *Klesis*. The Theology of the Christian Vocation according to Origen, Dublín 1993.

3. *De principiis*

Orígenes titula atinadamente su obra teológica principal con Περὶ ἀρχῶν (ἀρχή = la base, el principio). En esa obra plasmó en los años 220-230, en cuatro libros, las afirmaciones esenciales de su teología. Libro I: El mundo antes de la creación: Trinidad y creación espiritual (ángeles); Libro II: La identidad del Dios creador con el Dios Padre, la creación y redención del mundo y del hombre; Libro III: La libertad de la voluntad del hombre, tentación, pecado y la restauración escatológica de todas las cosas en Dios; Libro IV: Inspiración e interpretación de la Sagrada Escritura como fuente de la fe.

Como Orígenes recalca en el Prólogo, la Sagrada Escritura y la *regula fidei* suministran la base de toda teología. Con eso, él deja muy claro que su teología es ortodoxa y que quiere hundir sus raíces en la tradición de la Iglesia. Esto se hace patente también en su toma de postura respecto de las herejías de su tiempo. Contra los marcionitas, él enfatiza la bondad del Creador y su identidad con el Padre de Jesús, así como la solidaridad de ambos Testamentos; contra los valentinianos, la voluntad libre y la responsabilidad personal respecto del pecado; contra el docetismo, la encarnación verdadera de Cristo como presupuesto para la redención; contra los modalistas, la autonomía de cada persona divina; y contra los adopcionistas, la generación eterna del Hijo.

Por otro lado, la obra contiene *theologumena* que más tarde dejaron de ser considerados como ortodoxos y que dieron pie a las disputas origenistas:

1. Su doctrina de la Trinidad es subordinacionista en cuanto que, si bien distingue con claridad entre Padre e Hijo, ve la diferencia en el subordinado poder del Hijo.
2. La doctrina de la preexistencia de las almas. Sostiene que las almas de los hombres fueron creadas antes que el mundo; y que, al haberse apartado ellas de Dios con los ángeles caídos (ψυχή derivada de ψύχεσθαι = enfriarse), fueron desterradas a un cuerpo.
3. La doctrina de la ἀποκατάστασις: La acción redentora del Hijo reconduce al final, según 1 Cor 15,23-26, al bienaventurado estado original a todo lo existente, incluso a Satanás.

De principiis se ha conservado completa, si dejamos a un lado unos pocos fragmentos griegos, sólo en la traducción latina de Rufino, pero ésta debe ser mirada con cautela cuando se trata de interpretar cuál fue la verdadera teología de Orígenes. Recordemos que esa traducción vio la luz en el año 397 a causa de la primera gran disputa sobre la teología de Orígenes, y allana los pasajes problemáticos. Por desgracia se

ha perdido la traducción que hizo Jerónimo en el 399 y que, en cambio, era fiel al original.

E: P. Koetschau = GCS Or 5 (1913).— H. Görgemanns / H. Karpp = TzF 24 (1976) [TdÜK].— H. Crouzel / M. Simonetti = SC 252, 253, 268, 269, 312 (1978-1984) [TfÜK].

L: G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du "De principiis" d'Origène* = MFCL 25 (1923).— M. Harl, *Origène et la fonction révelatrice du Verbe incarné* = PatSor 2 (1958).— F. H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinm der Dogmatik des Origenes* = BZNW 31 (1966).— H. J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes* = BoBKG 4 (1974).— H. Crouzel, «Qu'a voulu faire Origène en composant le *Traité des Principes?*»: BLE 76 (1975) 161-186, 241-260.» G. Dorival, «Nouvelles remarques sur la forme du *Traité des Principes* d'Origène»: RechAug 22 (1987) 67-108.— J. Rius-Camps, «Los diversos estratos redaccionales del *Peri Archon* de Orígenes»: RechAug 22 (1987) 5-65.— P. Heimann, *Erwähltes Schicksal.* Präexistenz der Seele und christlicher Glaube im Denkmodel des Origenes, Tb 1988.— A. Scott, *Origen and the Life of the Stars.* A History of an Idea, O 1991.— N. Pace, *Ricerche sulla traduzione di Rufino del «De Principiis» di Origine*, Florencia 1990.— L. Lies, *Origenes' «Peri Archon».* Eine undogmatische Dogmatik, Da 1992.

4. *Contra Celsum*

Como hemos señalado en la introducción, en los tiempos anteriores a Constantino se dio en la controversia literaria de los ilustrados una forma de confrontación del cristianismo y del paganismo. Tampoco Orígenes pudo sustraerse a ella, aunque no entró de buen grado en la liza. Celso, filósofo pagano, había escrito en el año 178 un libro contra los cristianos titulado Ἀληθὴς Λόγος (El Verdadero Logos) y que distaba mucho de repetir los habituales prejuicios populares. Al contrario, el autor se había informado a fondo sobre el cristianismo y lanzó su ataque desde una posición que él consideraba filosóficamente superior. Él reconocía la doctrina de los cristianos sobre el Logos, doctrina compatible con la filosofía platónica o sincretista de la época; también su elevada ética y su ejemplar modo de vida, que, según Celso, era igualmente el objetivo de una filosofía recta. Pero él consideraba absolutamente ridícula la figura judeo-cristiana de un Mesías y su personificación en Cristo. Para Celso, éste había sido un seductor y un mago, y sus apóstoles inventaron el mito de su resurrección. En comparación con esto, pensaba él que la filosófica creencia de los helenos en Dios era mucho más racional que el cristianismo.

Parece que «El Verdadero Logos» tuvo poco eco entre los cristianos, pero Ambrosio urgió a Orígenes para que diera una respuesta, a fin de prevenir posibles daños. En un primer momento, Orígenes se negó en redondo pues, en su opinión, el mejor castigo de las inculpaciones falsas es el desprecio, y pensaba que el cristiano afincado firmemente en la fe no se vería afectado. Sin embargo, al fin se dejó persuadir «por el bien de aquellos que no han degustado aún la fe en Cristo o por el bien de los débiles en la fe, como los llama el Apóstol (Rom 14,1)» (*pr* 6).

De ese modo vieron la luz hacia los años 245-248 los ocho libros *Contra Celsum*, que siguen minuciosamente la argumentación de Celso y citan amplios pasajes de ella, de forma que este escrito de réplica permite reconstruir aproximadamente tres cuartos del documento original y extraviado. Ese documento constaba de tres grandes partes:

I. El cristianismo como secta separada del judaísmo y que tiene unos sospechosos orígenes humanos, no divinos.

II. La imposibilidad de la existencia del Mesías debido a una bajada del Hijo de Dios.

III. El nulo valor de la doctrina cristiana, que es claramente inferior a las filosofías tradicionales desde todo punto de vista y que se descalifica a sí misma por su monoteísmo sectario.

Por tanto, los ocho libros de Orígenes parten de que el cristianismo tiene su origen en el judaísmo, y de la doctrina acerca de Dios y de la encarnación [I-II]; luego comparan a Cristo con los cultos griegos a los héroes y a los dioses [III]. Los libros IV-VI exponen los elementos básicos de la fe cristiana: Trinidad, creación, el bien y el mal, Dios y el mundo, adoración de Dios e Iglesia, vida cristiana, escatología. Los libros VII y VIII vuelven, finalmente, a la cuestión fundamental de la adoración de Dios por paganos, judíos y cristianos, y a la acreditación del único Dios verdadero y de su culto. Orígenes utiliza los milagros de Cristo como la principal prueba de su divinidad; y sostiene la verdad del cristianismo basándose en que los cristianos continúan haciendo milagros.

Cf. también los datos de la introducción a la Segunda Parte.

E: M. Borret = SC 132, 136, 147, 150, 227 (1967-1976) [TfÜK].

L: artículos de léxicos: L. W. Barnard, «Apologetik I»: TRE 3 (1978) 391-394.

Estudios: A. Miura-Stange, *Celsus und Origenes*. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus. Eine Studie zur Religions- und Geistesgeschichte des 2. und 3. Jahrhunderts = BZNW 4 (1926).— F. Mosetto, *I miracoli evangelici nel dibattito tra Celso e Origene* = BSRel 76 (1986).—

M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le "Contra Celse" d'Origène* = ThH 81 (1988).— L. H. Feldmann, «Origen's *Contra Celsum* and Josephus' *Contra Apionem*: The Issue of Jewish Origins»: VigChr 44 (1990) 105-135.— L. Lies, «Vom Christentum zu Christus nach Origenes' *Contra Celsum*»: ZKTh 112 (1990) 150-77.— H. M. Jackson, «The Setting and Sectarian Provenance of the Fragment of the *Celestial Dialogue* Preserved by Origen from Celsus's 'Αληθὴς Λόγος»: HThR 85 (1992) 273-305.

5. Las disputas origenistas

Difícilmente llegaremos a valorar en su justa medida la difusión e influencia de la teología de Orígenes en los siglos siguientes y en la Edad Media. Pero a finales del siglo IV comenzaron unas controversias en torno a la teología de Orígenes. Durarían siglos y Epifanio, obispo de Constancia (Salamina) fue su iniciador. Tras haber incluido ya a Orígenes en su obra *Panarion* compuesta entre los años 374 a 377, que recopilaba todas las herejías aparecidas hasta entonces, en el año 393, en homilías con motivo de la fiesta de la consagración de una iglesia de Jerusalén, acusó de origenismo a Juan, obispo del lugar, y le reconvino a que condenara el origenismo. Poco después, un tal Atarbio recorrió los monasterios de Palestina para recabar apoyos para la mencionada condena. Rufino lo despachó de vacío, pero Jerónimo lo recibió con benevolencia. A partir de ahí se desarrolló la primera gran controversia origenista entre Epifanio, Jerónimo y Teófilo de Alejandría por un lado y Rufino y Juan de Jerusalén por el otro. La controversia versó principalmente en torno a la teología sostenida en *De principiis*.

Las disputas origenistas alcanzaron su apogeo y su final en el siglo VI cuando monjes de ambos monasterios Laura, en el Sinaí, se dividieron en dos bandos a causa de la teología de Orígenes. El emperador Justiniano promulgó en el año 543 un edicto antiorigenista al que ni el papa ni los patriarcas se opusieron. Acto seguido, la policía imperial confiscó y destruyó todos los escritos originales que lograron requisar. De ahí provienen las lagunas que sufren hoy las fuentes. Cierto que el concilio segundo de Constantinopla (553) incluyó a Orígenes en el canon 11 entre los herejes, pero ni en el correspondiente esbozo del emperador ni en la carta del papa Vigilio, con la que él aprobaba el concilio, se menciona el nombre de Orígenes. Así pues, hay que dar por sentado que ese concilio no condenó a Orígenes ni calificó de herética su teología.

L: artículos de léxicos: G. Fritz. DThC 11/2 (1932) 1565-1588.— H. Crouzel: EECh II 623s.

Estudios: F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Ms 1899.— F. Cavallera, *Saint Jérôme*. Sa vie et son oeuvre, 2 vol. = SSL 1-2 (1933).— H. Crouzel, «Qu'a voulu faire Origène en composant le *Traité des Principes?*»: BLE 76 (1975) 161-186, 241-260.— W. A. Bienert, *Dionysius von Alexandrien*. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert = PTS 21 (1978).— J. F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity*. Epiphanius of Cyprus and the Legacy or Origen = PatMS 13 (1988).— W. A. Bienert, «Der Streit um Origenes. Zur Frage nach den Hintergründen seiner Vertreibung aus Alexandria und den Folgen für die Einheit der Kirche»: F. v. Lilienfeld / A. M. Ritter (eds.), *Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit*, Bamberg 1989, 93-106.— F. X. Murphy / P. Sherwood, *Konstantinopel II und III* = GÖK 3 (1990) [f P 1974].— E. A. Clark, *The Origenist Controversy*. The Cultural Construction of an Early Christian Debate, Princeton/NJ 1992.— R. Williams, «*Damnosa haereditas*: Pamphilus' Apology and the Reputation of Origen»: H. Ch. Brennecke / E. L. Grasmück / Ch. Markschies (eds.), *Logos* (FS L. Abramowski) = BZNW 67 (1993) 151-169.

CAPÍTULO IV

LOS COMIENZOS DE LA LITERATURA LATINA

B: G. May, «Lateinische Patristik. Hilfsmittel, Handbücher, Literatur- und Auslegungsgeschichte»: ThR 53 (1988) 250-276.
L: J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée III: Les origines du christianisme latin*, P [2]1991.

INTRODUCCIÓN: EL LATÍN CRISTIANO

Desde la conquista de Grecia por los romanos (consumada en el año 147 a.C. con la de Corinto), el griego se había convertido en la *lingua franca* (κοινὴ διάλεκτος) de todo el imperio, por lo que al principio la liturgia y la literatura cristianas utilizaron el griego también en Occidente. Esto no significa que, además del griego, no se conservaran también las lenguas concretas de cada región. En el Occidente latino el latín siguió siendo la lengua oficial, la literaria y la utilizada por el vulgo. Sobre todo en el norte de África nunca llegó a grecizarse, y la población sencilla rural sin estudios rara vez aprendía una lengua que no fuera la materna del lugar. Puesto que los éxitos obtenidos por la acción misionera del siglo II alcanzaron también, y quizá de modo principal, a los pertenecientes a las clases bajas, llevaron a finales del siglo II al nacimiento de una literatura cristiana latina, comenzando por la traducción de textos fundamentales para la predicación y la praxis cristianas: liturgia y Biblia. A este respecto, es significativo que los primeros testimonios de literatura cristiana conocidos provengan de la no grecizada África: las *Acta Scillitanorum* en el año 180 (cf. capítulo 3.III.A.2) y Tertuliano a partir del año 197 (cf. II).

Como les ocurrió a los cristianos de lengua griega, también los que hablaban latín cayeron en la cuenta de que el latín «clásico» (pagano) no podía cubrir del todo la necesidad del objeto cristiano. Por eso comenzó a desarrollarse desde un principio una «lengua especial» cris-

tiano-latina en la que, debido al origen de los traductores y de los destinatarios, entraron muchas propiedades del lenguaje vulgar que siguieron siendo perceptibles en autores más tardíos de elevada cultura. Básicamente se pueden observar tres fenómenos:

1. en el plano lexicográfico: formación de nuevas palabras mediante
   a) palabras extranjeras hebreas o griegas *(Halleluia, Amen, episcopus, eucharistia)*;
   b) añadidura de nuevos sufijos a palabras latinas (por ejemplo, *devoratio, glorificare, corruptela*);
   c) uso de palabras de la lengua vulgar (por ejemplo, *ambulare* en vez de *ire, manducare* en lugar de *edere*);
   d) traducción de palabras griegas (por ejemplo: πρωτότοκος, *primogenitus*; εὐλογία, *benedictio*);
   e) formación de un nuevo campo semántico (por ejemplo, σάρξ = *caro, carnalis, carneus, incarnari*);

2. en el plano semasiológico: ampliación o reducción del significado de la palabra hasta términos técnicos (por ejemplo, *caritas* = amor y asistencia cristianos, figura = modelo veterotestamentario del Nuevo Testamento);

3. en el plano sintáctico: nueva construcción de la frase o construcciones verbales.
   a) Toma de la sintaxis hebrea (por ejemplo, *saecula saeculorum, vanitas vanitatum*);
   b) calificación mediante el genitivo (por ejemplo, *plebs fidelium, terra promissionis*);
   c) construcciones verbales con significado nuevo (por ejemplo, *operari virtutes* = hacer milagros);
   d) cambio de construcciones otrora obligatorias (por ejemplo, frases subordinadas con *quia, quod, quoniam* en vez de acusativo con infinitivo).

B: G. Sanders / M. Uytfanghe, *Bibliographie signalétique du latin des Chrétiens* = CChr.LP 1 (1989).

Vocabulario: *Thesaurus Linguae Latinae*, L 1900ss.— A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Tu 1966.

Léxicos: Ch. du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 10 vol., Niort 1883-1887 ed. L. Favre.— K. E. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, 2 vol., Hn [8]1913.— A. Souter, *A Glossary of Later Latin to 600 A.D.*, O 1949.— A. Blaise / H. Cchirat, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Tu 1964.— A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge* = CChr.CM (1975).— J. F. Niemeyer / C. van den Kieft / G. S.

M. M. Lake-Schoonebeck, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Lei 1976.— P. G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, O 1982.

Gramáticas: R. Kühner / F. Holzweissig / C. Stegmann, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, 3 vol., Hn [2]1912/[5]1976.— M. Leumann / J. B. Hofmann / A. Szantyr, *Lateinische Grammatik*, 3 vol. = HAW II 2,1-3 (1977-1979).

L: artículos de léxicos: P. Siniscalco, «Languages of the Fathers» EECh I 472.— V. Loi, «Latin, Christian»: EECh I 474.

Estudios: GLCP.— LCP.— G. Koffmane, *Geschichte des Kirchenlateins*, 2 vol., Br 1879-1881.— J. Schrijnen, *Charakteristik des Altchristlichen Latein* = LCP 1 (1932) [= Mohrmann IV 367-404].— M. A. Sainio, *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität* = AASF 47/1 (1940).— G. Bardy, *La question des langues dans l'église ancienne*, P 1948.— Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, 4 vol. = SeL 65, 87, 103, 143 (1958-1977).— E. Löfstedt, *Late Latin* = Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning A 25 (1959).— G. Devoto, *Geschichte der Sprache Roms*, tr. I. Opelt, Hei 1968.— L. Leone, *Latinità cristiana*. Introduzione allo studio del latino cristiano, Lecce 1971.— V. Loi, *Origini e caratteristiche della latinità cristiana*, R 1978.— O. García de la Fuente, *Antología del latín bíblico y cristiano*, Málaga 1990.

I. LAS PRIMERAS TRADUCCIONES LATINAS DE LA BIBLIA

Que las primeras traducciones latinas de la Biblia precedieron, por lo que sabemos, a toda la literatura cristiana latina se demuestra porque los primeros escritos literarios hablan de ellas o las utilizan. En las *Acta Scillitanorum* el procónsul Saturnino pregunta a los acusados: «¿Qué cosas hay en vuestra caja para libros *(capsa)*?»[1] Y Esperato responde: «Libros y cartas de Pablo, que fue un hombre justo» [12]. Puesto que los acusados hablan latín y pertenecen a un estrato social en el que no se puede presuponer el conocimiento de la lengua griega, la mayoría sostiene que se trataba de una versión latina de las cartas de

1. Un recipiente redondo, generalmente de madera, hecho para guardar y transportar rollos de libros. En pinturas, atributo de los filósofos, maestros y escritores, por ejemplo, en los mosaicos con los evangelistas de San Vitale de Rávena. Cf. J. Kollwitz, Capsa: RAC 2 (1954) 891-893.

Pablo. Cierto que Tertuliano suele traducir directamente del griego, pero sus citas del Nuevo Testamento delatan tal estrecho parentesco con otras tradiciones que él contaba también con traducciones latinas. Por consiguiente, cabe afirmar que en la segunda mitad del siglo II existían, al menos en el norte de África, traducciones latinas del Nuevo Testamento. Aproximadamente medio siglo después, las obras de Cipriano contienen los primeros testimonios de versiones latinas del Antiguo Testamento, pero esto ofrece únicamente un *terminus ante quem*. En todo caso, se puede partir de que se tradujo el Antiguo Testamento no del hebreo, sino de la *Septuaginta*.

Los traductores provinieron no de un estrato social con elevada formación literaria ya que en la Biblia latina entraron numerosas expresiones y formas propias de la lengua vulgar; y la estilística era tan poco pulida que su estilo provocó a Agustín al principio un fuerte rechazo. Este latín ejerció una influencia no menos importante en el temprano lenguaje cristiano latino.

Tanto Jerónimo en su *Praefatio* a los evangelios (impreso en las ediciones de la *Vulgata*) como Agustín (*De doctrina christiana* 2,11) hablan de un número plural de traducciones latinas. Pero de ellas se han conservado sólo fragmentos, principalmente en citas de los Padres, porque desde finales del siglo IV la *Vulgata*, una «edición difundida por doquier» basada en su mayor parte en la nueva traducción de Jerónimo, desplazó a todas las restantes traducciones de la Biblia. Se ha pretendido fijar bajo los fragmentos diversos tipos de traducción: uno africano *(Afra)*, otro italiano *(Itala)* y otro español *(Hispana)*, pero todos están relacionados estrechamente entre sí y con frecuencia se suele agrupar todas las versiones anteriores a Jerónimo bajo el denominador común de la *«Itala»*. La actual conservación fragmentaria hace que resulte muy difícil dilucidar si existieron diversos documentos-base y versiones. El Instituto Vetus-Latina de Beuron, que bajo la dirección de Bonifacius Fischer edita desde 1951 los restos de la Biblia vetero-latina siguiendo la edición básica de Pedro Sabatier (1743), presupone para el Nuevo Testamento un único prototipo.

B: BBL.

E: VL.— P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones antiquae seu Vetus Italica*, 3 vol., Reims 1743.— A. Jülicher / W. Matzkow / K. Aland, *Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, 4 vol., B 1963, ^{2}1970-1976.

I: AVL y BVLI. Anual, se puede conseguir a través de: Instituto Vetus-Latina, Beuron.— H. J. Frede, *Kirchenschriftsteller*. Verzeichnis der Sigel = VL I/1 (^{3}1981). Suplementos actualizadores 1984 y 1988.

L: artículo de léxico: V. Reichmann / S. P. Brock: TRE 6 (1980) 172-178.
Misceláneas: J. Fontaine / Ch. Petri (eds.), *Le monde latin antique et la Bible*, P 1985.
Estudios: AAGLB.— F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel.* Ein Handbuch für Vorlesungen und Selbstunterricht, Pb 1928.— B. Fischer, «Das Neue Testament in lateinischer Sprache. Der gegenwärtige Stand seiner Erforschung und seine Bedeutung für die griegische Textgeschichte»: K. Aland (ed.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare* — ANTT 5 (1972) 1-92 [= B. Fischer, «Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte» = AGLB 12 (1986) 156-274].

II. TERTULIANO

A pesar de que el primer escritor cristiano de lengua latina conocido, Quinto Septimio Florencio Tertuliano, dejó a la posteridad una obra ingente de la que sólo una pequeña parte se ha perdido a lo largo de los siglos, sin embargo sabemos relativamente poco acerca de su vida. Sus escritos contienen pocas referencias a ella, y tampoco Jerónimo nos ha dicho mucho más en su obra literaria *De viris illustribus* [53].

Tertuliano nació en Cartago en el año 160, de padres paganos. Su padre era oficial del ejército romano y gozaba del consiguiente prestigio social y de desahogada posición económica. Dio a su hijo una formación esmerada que se plasmó en sus obras a través de un excelente dominio de la retórica, de la jurisprudencia y de la lengua griega. *A los paganos* y *Apologética*, los dos primeros escritos de Tertuliano, datan del año 197. No sabemos con exactitud en qué fecha anterior se convirtió al cristianismo. En la década siguiente vieron la luz unos 20 escritos apologéticos contra paganos y judíos, textos de tipo polémico-dogmático contra los gnósticos y otros herejes, así como obras ascéticas y prácticas sobre espectáculos, oración, penitencia, bautismo, etc. A partir del año 207 se aproximó más y más al rigorismo de Montano, hasta que en el 213 rompió definitivamente con la Iglesia católica, a la que acusaba de laxismo, sobre todo en la praxis penitencial. Pero ese «cambio de bando» no supuso un frenazo para su fertilidad literaria; tan solo cambiaron los contenidos. A partir del 207 nacieron obras contra Marción, contra los valentinianos, y otros escritos dogmáticos y ascéticos que, con su rigorismo, apuntaban contra la Iglesia católica. Después del año 220 se pierde por completo el rastro de Tertuliano. No sabemos ni cuándo ni dónde murió. Pero es de suponer que falleció en Cartago pues,

si exceptuamos una breve visita a Roma en su juventud, no hay noticia de que abandonara su ciudad natal. Según Jerónimo vivió «*ad decrepitam aetatem*»; es decir, que vivió al menos durante 63 años.

La obra total de Tertuliano es muy importante para nuestro conocimiento de la época, de la sociedad, de la cultura, de la Iglesia y de la teología del norte de África. Dejando a un lado su teología, P. Siniscalco menciona tres grandes campos de cuestiones relacionados con la persona y obra de Tertuliano y que concitaron el interés en los años pasados:

1. La relación de Tertuliano con la sociedad y con la cultura romana que le rodeaban. A pesar de que estaba empapado de ellas, sin embargo hay en sus obras muchos indicios que parecen apuntar a un rechazo de cuanto formaba parte de esa cultura. Así, aborrecía la formación pagana, el servicio militar, etc., de modo que cristianismo y *romanitas* parecen incompatibles para él. En cambio, otras voces lo ven precisamente como pionero de la armonía entre el cristianismo y la *civitas Romana*. En este mismo contexto hay que ver la posición específica que África ocupaba en el imperio romano y que marcó la sensibilidad y el pensamiento de Tertuliano. El norte de África tenía un elevado aprecio de sus orígenes y tradiciones, en contraposición a Roma. Tampoco el cristianismo norteafricano pudo desembarazarse de esta actitud a pesar de que, según la tradición, tenía sus orígenes en Roma (otras indicaciones apuntan, por el contrario, a una acción misionera proveniente de la cuenca oriental del Mediterráneo).
2. La relación de Tertuliano con la filosofía. También aquí, a su rechazo verbal se contrapone el uso de ella para desarrollar sus concepciones teológicas.
3. La importante aportación que Tertuliano hizo al desarrollo del latín cristiano, hasta el punto de que cabe considerarlo no como el fundador del latín cristiano pero sí como el creador del latín de la teología cristiana. Además, gracias a su formación, introdujo en él, desde un principio, las antiguas formas literarias y su retórica.

La teología de Tertuliano resultó fundamental y pionera en muchas partes a pesar de que él, tras su caída en el montanismo, fue víctima, en la práctica, de una *damnatio memoriae*. La historia de su recepción muestra, sin embargo, que, a pesar de todo, sus obras eran leídas incluso en la Edad Media, y gozaron de tal estima que Cipriano —según cuenta Jerónimo (*De viris illustribus* 53)— leía diariamente a Tertuliano y, cuando quería hacerlo, se limitaba a decir a su *notarius*: «¡Tráeme al Maestro!». Cuatro tratados muy diferentes entre sí: *A los paganos* junto con la *Apologética*, *La prescripción de los herejes* y *Contra Práxeas* ocupan un lugar destacado y son los más importantes para un primer conocimiento de la teología de Tertuliano.

B: Bibliographia Chronica Tertullianea: REAug 22 (1976) ss.— R. D. Sider, «Approaches to Tertullian: A Study of Recent Scholarship»: SecCen 2 (1982) 228-60.

E: Opera omnia: A. Reifferscheid / G. Wissowa / A. Kroymann / H. Hoppe / V. Bulhart / Ph. Borleffs = CSEL 20, 47, 69, 70, 76 (1890-1957).— CChr.SL 1-2 (1954).— *Ad uxorem:* Ch. Munier = SC 273 (1980) [TfÜK].— *Adversus Marcionem:* R. Braun = SC 365, 368 (1990/1991) [TfÜK].— *Adversus Valentinianos:* J.-C. Fredouille = SC 280-281 (1980-1981) [TfÜK].— *De anima:* J. H. Waszink, Amsterdam 1947 [TK].— *De baptismo:* R. F. Refoulé / M. Drouzy = SC 35 (1952) [TfÜK].— *De carne Christi:* J.-P. Mahé = SC 216-217 (1975) [TfÜK].— *De cultu feminarum:* M. Turcan = SC 173 (1971) [TfÜK].— *De exhortatione castitatis:* C. Moreschini / J. C. Fredouille = SC 319 (1985) [TfÜK].— H.-V. Friedrich, St 1990 [TdÜ].— *De idolatria:* J. H. Waszink / J. C. M. van Winden = SVigChr 1 (1987) [TeÜK].— *De monogamia:* P. Mattei = SC 343 (1988) [TfÜK].— *De paenitentia* Ch. Munier = SC 316 (1984) [TfÜK].— *De patientia:* J.-C. Fredouille = SC 310 (1984) [TfÜK].— *De pudicitia:* C. Micaelli / Ch. Munier = SC 394 a 395 (1993) [TfÜK].— *De spectaculis:* M. Turcan = SC 332 (1986) [TfÜK].— K.-W. Weber, St 1988 [TdÜK].— *De virginibus velandis:* Ch. Stücklin = EHS.T 26 (1974) [TdÜK].

T: Opera omnia: H. Kellner = BKV1 2 vol. (1871/1872).— K. A. H. Kellner / G. Esser = BKV2 7,24 (1912/1915).— W. Schulatz = Quellen 3 (1961) *[Apologeticum, De praescriptione haereticorum, Adversus Marcionem, Adversus Praxeam, De pudicitia]*.— J. H. Waszink, Zu - Mu 1980 *[De anima, De testimonio animae, De censu animae* ÜK].— K.-W. Weeber, St 1988 *[De spectaculis TÜ]*.

I: G. Claesson, *Index Tertullianeus*, 3 vol., P 1974-1975.— H. Quellet, *Concordance verbale de «De corona» de Tertullien.* Concordance — Index — Listes de fréquence — Bibliographie, Hi - NY 1975.— H. Quellet, *Concordance verbale du «De cultu feminarum» de Tertullien*, Hi - NY 1986.— H. Quellet, *Concordance verbale du «De patientia» de Tertullien*, Hi - NY 1988.—

Presentaciones globales: P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétien depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 1: Tertullien et les origenes, P 1901.— B. Nisters, *Tertullian.* Seine Persönlichkeit und sein Schicksal. Ein charakterologischer Versuch = MBTh 25 (1950).— J. Steinmann, *Tertullien*, P 1967.— T. D. Barnes, *Tertullian*, A *Historical and Literary Study*, O 1971.

Misceláneа: J. Granarolo / M. Biraud (eds.), *Hommage à René Braun II: Autour Tertullien*, P 1990.

Teología: A. d'Alès, *La théologie de Tertullien* = BTH (1905).— R. E. Roberts, *The Theology of Tertullian*, Lo 1924.— W. Bender, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian* = MThS.S 18 (1961).— R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano* = Par. 18 (1962).— J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vol. = Theol(P) 68-70, 75 (1966-1969).— R. Braun, *Deus Christianorum*, Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, P [2]1977.— G. L. Bray, *Holiness and the Will of God.* Perspectives on the Theology of Tertullian, Lo 1979.— C. Rambeaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, P 1979.— G. Hallonsten, *Satisfactio bei Tertullian.* Überprüfung einer Forschungstradition = STL 39 (1984).— A. Viciano, *Cristo salvador y liberador del hombre.* Estudio sobre la soteriología de Tertuliano = CTUN 51 (1986).— G. Azzali Bernardelli, *Quaestiones Tertullianae criticae*, Mantua 1990.— C. B. Daly, *Tertullian, the Puritan and His Influence.* An Essay in Historical Theology, Dublín 1993.

Entorno: R. Klein, *Tertullian und das römische Reich*, Hei 1968.— R. D. Sider, *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian* = OTM (1971).— J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, P 1972.— E. I. Kouri, *Tertullian und die römische Antike* = SLAG A 21 (1982).— G. Schöllgen, *Ecclesia sordida?* Zur Frage der sozialen Schichtung christlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians = JAC.E 12 (1984).

A) *A los paganos* y *Apología*

Las dos primeras obras, escritas por Tertuliano en la primavera y a finales del año 197, en modo alguno dan la impresión de ser escritos de un principiante. Y eso no debe causar extrañeza ya que Tertuliano había cumplido ya 40 años. Además, su formación y el ejercicio de su profesión le habían permitido atesorar una gran experiencia retórica y literaria. Ambas obras son apologías contra la persecución injusta de los cristianos y *A los paganos (= Ad nationes)* representa casi un pequeño trabajo previo para la gran *Apología (= Apologeticum).* La argumentación discurre al modo típico del Tertuliano experto en derecho.

En el primer libro *A* los *paganos* el autor desenmascara el modo de proceder de las autoridades romanas contra los cristianos demostrando que es contrario a derecho, puesto que, al parecer, el *nomen Christianum* era en sí suficiente motivo penal sin que se examinaran en concreto las restantes sospechas e inculpaciones [capítulo I 1-6]. Capítulo I 7-20 abordan las inculpaciones concretas y demuestran no sólo que éstas

son absurdas, sino que los acusadores se hacen reos de un proceder aún peor, por lo que no tendrían derecho alguno a llevar a los cristianos a los tribunales. El libro 2 pasa al contraataque probando mediante los mitos sobre los dioses su bajeza moral y religiosa. Además, dice Tertuliano, los dioses son hombres o acciones divinizadas. Por consiguiente, no podrían haber hecho grande a Roma. Por ende, la omisión de su culto no puede dañar al Estado. Se encuentra, pues, el repertorio habitual de la apologética cristiana. En conjunto, *A los paganos* da la sensación de obra incompleta; y *Apología*, escrita poco después, retoma su temática abreviando y precisando en algunos puntos y detallando en otros.

La *Apología* se dirige personalmente al procónsul de Cartago y a los gobernadores provinciales del norte de África. La razón que llevó a Tertuliano a escribir al poco tiempo otra defensa mayor habría sido la amenaza de una nueva persecución en África, de modo que quizá consideró más adecuado dirigirse a las autoridades que en general a los paganos cuando se trataba de pedir protección. Estructurada la obra en 50 capítulos, los capítulos 1-9 abordan de entrada las razones y legalidad de la persecución de los cristianos. Ellas se basan en el desconocimiento y en el odio infundado, sin que jamás se haya podido probar un crimen concreto. Se afirma que las leyes dirigidas contra los cristianos fueron promulgadas por emperadores malos, lo que hace dudar mucho de la legalidad de ellas. Por otro lado, la realidad es que los paganos mismos realizan los crímenes que ellos imputan a los cristianos: asesinato de niños, banquetes tiestésicos e incesto. Los capítulos 10-27 abordan la inculpación de ateísmo. Puesto que los dioses paganos son sólo hombres o demonios, la negativa a sacrificar no significa ateísmo alguno, sino el único comportamiento recto y provechoso. Por tanto, los romanos no deberían dar gracias a los dioses. El único que merece veneración es el Dios revelado por la Biblia, que es más antiguo que los filósofos, y del que los paganos tienen concepciones equivocadas. En los capítulos 28-45 prosigue la defensa contra la inculpación de *crimen laesae maiestatis* y de conducta dañina para el Estado, inculpación que se basaba en el ateísmo. Puesto que los dioses paganos no pueden ser de utilidad alguna para el emperador ni para el Estado, los mayores benefactores son los cristianos con su oración al Dios verdadero y con su leal comportamiento cívico respecto del Estado. A pesar de ser perseguidos, ellos permanecen en el Estado, no cometen crimen alguno; es más, su fe les obliga a llevar una conducta virtuosa. Los capítulos 46-50 concluyen ensalzando el cristianismo sobre todas las filosofías a causa de su origen divino. Pero aunque se colocara al cristianismo sólo en el plano de las filosofías, habría que tolerarlo igualmente.

La *Apología*, utilizando el método apologético habitual, ofrece una respuesta sistemática a los ataques que se solían hacer entonces a los

cristianos: el odio al *nomen Christianum*, las inculpaciones de crimen, las leyes contra los cristianos, ateísmo, ofensa a la majestad imperial, daños al Estado con la negativa a sacrificar. Viene a continuación la demostración del papel positivo de los cristianos como ciudadanos del Estado, del único Dios verdadero y de su religión por encima de todas las demás «filosofías», es decir, instrucciones para la vida recta. Sin duda, se puede afirmar que la *Apología* es la mejor obra de Tertuliano. Con razón fue la más copiada y difundida en los tiempos posteriores.

A decir verdad, la historia de la transmisión de la *Apología* es única. En efecto, se han conservado dos versiones distintas de ella. Y en muchos pasajes difieren entre sí de tal modo que las diferencias no pueden explicarse por la historia de la transmisión (errores de copia, etc.). Más bien, hay que suponer que Tertuliano mismo escribió las dos. En realidad, la reelaboración de obras no era un fenómeno raro en la Antigüedad, pero por lo general se perdían las redacciones más tempranas o eran retiradas de las librerías ya en la Antigüedad.

Cf. también los datos para II.

E: C. Becker, *Apologeticum*, Mu 1952 [TdÜK].— A. Schneider, *Ad nationes I* = BHRom 9 (1968) [TfÜK].

T: M. Haidenthaler, Tertullians zweites Buch *«Ad nationes»* und *«De testimonio animae»* = SGKA 23/1-2 (1942) [ÜK].

L: J. Lortz, *Tertullian als Apologet*, 2 vol. = MBTh 9-10 (1927-1928).— J. P. Waltzing, *Tertullien, Apologétique*. Commentaire analytique, grammatical et historique, P 1931.— C. Becker, *Tertullians Apologeticum*, Werden und Leistung, Mu 1954.

B) *La prescripción de los herejes*

La prescripción de los herejes (De praescriptione haereticorum = «La extinción del proceso contra los herejes»), escrita por Tertuliano, es la «apología» más singular; en todo caso, única en su género. Si, hasta entonces, en las controversias con partidarios de otra fe y con herejes cristianos se había argumentado centrando la discusión en el tema concreto, y se había tratado de hacer una exposición convincente de la verdad del cristianismo, aquí Tertuliano traslada a la disputa entre ortodoxia y herejía una formalidad del derecho procesal civil romano: la *praescriptio* (= la prescripción). En efecto, según el derecho procesal romano las partes litigantes podían formular antes de la apertura del proceso judicial objeciones de peso en contra de su celebración. Si las formulaban, entonces no se abría el proceso. En el campo de la prescripción se distinguían la *praescriptio pro actore* (en favor del acusa-

dor) y la *praescriptio pro reo* (en favor del acusado). La primera exigía ampliar la acusación por no haber sido tenida en cuenta una circunstancia esencial; la segunda exigía el recorte, atenuación o sobreseimiento de la acusación. Eran admisibles, por ejemplo, la *praescriptio temporis* (caducidad de la instancia), la *praescriptio fori* (incompetencia del tribunal), la *praescriptio mendaciorum* (falsedad manifiesta o datos incompletos del demandante) y la *praescriptio militiae* (inmunidad diplomática). Tertuliano traslada —aunque no en sentido estrictamente jurídico— este modo de proceder al trato con los herejes. Uno no debería dejarse arrastrar a discutir temas puntuales con ellos porque toda disputa con ellos debería basarse en la Escritura y en la tradición de la Iglesia. Pero los herejes no pueden reivindicar ni la Escritura ni la tradición de la Iglesia porque falsean la Escritura y no están en la tradición de la Iglesia. Con ello se priva de fundamento a toda discusión.

Partiendo de esta aseveración nuclear de los capítulos 15-40 esclarece Tertuliano dos cuestiones previas [capítulos 1-14]: 1. ¿Por qué hay herejías y por qué tienen éxito? [1-5], y 2.: ¿Qué es herejía y de dónde nace? [6-14]. Ya Cristo, dice el escrito, había vaticinado herejías (Mt 7,15: «Guardaos de los falsos profetas»; ellas nacen de la filosofía (Col 2,8: «Estad sobre aviso para que nadie os seduzca por medio de la filosofía») y de la exagerada búsqueda de la verdad. Además, el diablo manipula la verdad. La herejía (de αἵρεσις = elección) escoge de la totalidad de la verdad sólo las partes que le resultan agradables, y representa para el fuerte en la fe sólo una confirmación.

Los tres últimos capítulos [41-44] corroboran el resultado aludiendo a la falta de disciplina eclesiástica de los herejes, lo que demuestra por sí mismo que ellos no pueden representar a la Iglesia verdadera. En su conjunto, la obra está marcada de continuo por una lógica y por una polémica agudas, cosa habitual entre los juristas: «¡Cuán nula, cuán terrena, cuán humana es (la herejía) sin seriedad, sin autoridad, sin disciplina!» [41,1]. No hay que dejarse arrastrar a una discusión con herejes «porque una discusión sobre las Escrituras no conduce a nada, salvo a contraer molestias estomacales y cerebrales» [16,2].

Cf. también los datos respecto de II.

E: R. F. Refoulé / P. de Labriolle = SC 46 (1957) [TfÜK].

L: A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian.* Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte = SKG.G 7/2 (²1967).— J. K. Stirnimann, *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie* = Par. 3 (1949).— D. Michaelides, *Foi, Écriture et Tradition.* Les «*Praescriptiones*» chez Tertullien = Theol (P) 76 (1969).— J. A. Alcaín, «Las normas de lo cristiano en el «*De Praescriptione*» de Tertuliano»: Comp. 35 (1990) 71-92.

C) *CONTRA PRAXEAS*

Práxeas, escribe Tertuliano, fue el primero que trajo de Asia a Roma la doctrina del monarquianismo. «Era un hombre de carácter inestable y, además, no cesaba de fanfarronear sobre su condición de confesor basándose nada más que en una breve incomodidad en el cautiverio» [1]. Su doctrina había llegado a África a través de uno de sus discípulos, que fue conocido pronto como herético y reprimido bajo la dirección de Tertuliano. Al rebrotar esa doctrina (en el 213), Tertuliano se vio empujado a componer un escrito que fuera contra sus raíces, es decir, contra Práxeas.

Práxeas sostenía el modalismo en la forma de Noeto y, además, el patripasianismo. Tertuliano comienza su refutación —en un total de 31 capítulos— describiendo las circunstancias en las que llegó a África la doctrina de Práxeas [1-2]; y comenta a continuación el monoteísmo tradicional que hay que defender. Lo hace sirviéndose de dos argumentaciones: una para las mentes rudas y otra para las más ilustradas. La explicación sencilla arranca del concepto de *monarchia*. Hay que comparar la trinidad y unidad de Dios, dice, con el emperador romano, que es uno y que gobierna el imperio con sus hijos como co-regentes, sin que eso rompa la unidad del imperio. Para los más ilustrados, Tertuliano echa mano de la Escritura. Según Éx 33,20 ningún hombre puede ver a Dios y seguir vivo. En otras palabras: el Dios al que se puede ver no puede ser el Padre. A las citas escriturísticas que aducen los monarquianos, por ejemplo: Is 45,5: «Yo soy el Señor y no hay otro igual a mí», Jn 10,30: «Yo y el Padre somos uno» y Jn 14,9-11: «Quien me ve a mí, ve también al Padre», Tertuliano contrapone citas tomadas de los evangelios que hablan de que el Padre y el Hijo son distintos, por ejemplo; Mt 27,46: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» y Lc 23,46: «En tus manos encomiendo mi espíritu». La exaltación por el Padre, el estar sentado a la derecha de Dios, el envío del Espíritu por el Padre a través del Hijo aluden a que el Padre es distinto del Hijo.

A la luz de una teología posterior es significativa una frase del capítulos 27,11: «*Videmus duplicem stattum, non confusum sed coniunctum in una persona, deum et hominem Iesum*» (vemos el doble estado no mezclado, sino unido en una persona, a Dios y al hombre Jesús). Esta aseveración fue considerada más tarde como la célula germinal de la definición cristológica del concilio de Calcedonia (451). Sin embargo, tenemos todo el derecho a poner esto en duda, pues tal frase no fue recibida hasta Agustín y no ejerció influencia alguna en la teología. Es igualmente sorprendente esta temprana formulación de la única persona de Cristo en dos naturalezas.

Cf. también los datos para II.
E: E. Evans, Lo 1948 [TeÜK].
L: R. Cantalamessa, «Prassea e l'eresia monarchiana» ScC 90 (1962) 28-50.— M. Simonetti: EECh II. 706.

III. MINUCIO FÉLIX

El diálogo *Octavio*, de Marco Minucio Félix, comienza con la descripción del motivo que dio pie a él, de las personas intervinientes y del entorno en el que tuvo lugar [1-4]. Tras el fallecimiento de su amigo Octavio, Minucio Félix recuerda la amistad que existió entre ambos y, en especial, un diálogo durante las fiestas romanas de la vendimia. Octavio había ido de África a Roma para una visita, y aprovecharon la oportunidad para dirigirse a Ostia con otro colega llamado Cecilio. Sin duda, Minucio Félix también era oriundo de África, y los tres ejercían la profesión de juristas. Esto marca la estructura y el estilo del diálogo. Cuando, al despuntar la mañana, van de camino hacia la playa, Cecilio lanza un beso de veneración a una estatua de Serapis, erigida al borde de la ruta. Octavio que, como Minucio Félix, es ya cristiano lo censura por ello. Y le dice que no es propio de una persona culta participar de la ignorancia religiosa del vulgo. En un primer momento Cecilio no replica, pero se siente intranquilo durante todo el camino a la playa. Al regresar propone una disputa con Minucio Félix como árbitro. Se sientan en un muro; en el medio Minucio Félix, Octavio y Cecilio a derecha e izquierda de él. A continuación se entabla el debate.

Cecilio [5-13] formula con brillantez y precisión retóricas sus objeciones contra el cristianismo, que no arrancan de las habituales inculpaciones ni de otras apologías ni de las actas de mártires conocidas. Dice que la manifiesta situación del mundo refuta la fe cristiana en un Dios creador y conductor del mundo pues es obvio que impera en él la ciega casualidad. Y añade que el conocimiento filosófico supremo sabe que lo divino es inescrutable. Por tanto, es mejor la tradicional creencia en los dioses pues ella ha demostrado su practicabilidad puesto que Roma se ha convertido en potencia mundial mediante esa creencia. (Cecilio no cae en la cuenta —o la pasa por alto— de la incongruencia lógica que encierra el considerar que los dioses tienen que ser conductores del mundo.) Vienen luego los reproches viejos y nuevos: que la religión cristiana no hace más que atontar a los ignorantes y los consuela con un más allá mejor sin poder mejorar el lamentable más acá. Además, añade, los cristianos son una clase de gentes que aborrecen la luz, lo que indica que

tienen algo que ocultar; y ese algo son incestos, asesinato de niños, banquetes tiestésicos, adoración de una cabeza de asno en la cruz,[2] comidas opíparas, orgías y fornicación. Al final Cecilio, seguro de la victoria y despectivo, reta a Octavio a que le replique, por lo que Minucio Félix le censura junto con su brillante retórica [14-15]. En la disputa, le dice, se trata sólo de la averiguación objetiva de la verdad.

Octavio responde por orden a los argumentos de Cecilio [16 a 38]: dice que se ha dado a todo hombre el don de la razón y el conocimiento de forma que del orden del mundo pueda concluir necesariamente la existencia de un Creador, algo que también los filósofos han sabido. Añade que, en cambio, los dioses griegos son —como atestiguan los historiadores— hombres divinizados o demonios, cubiertos de fábulas y costumbres impúdicas. No fueron ellos los que hicieron grande a Roma, sino la violencia brutal. Por último, Octavio rechaza las calumnias lanzadas contra el cristianismo y razona la fe cristiana en Dios y su escatología, que demuestran su eficacia sobre todo en la conducta modélica de los cristianos. Cecilio confiesa de modo espontáneo que se siente convencido, y se declara vencido sin necesidad de que medie la actuación arbitral de Minucio Félix; y se convierte al cristianismo [39-40].

El diálogo *Octavio*, de perfecta estructura retórica y literaria, constituye quizás el testimonio más distinguido de la apologética cristiana primitiva al basar el cristianismo exclusivamente en la razón (no se citan la Biblia ni el nombre de Cristo) y defenderlo contra los insostenibles rumores sobre los crímenes de los cristianos. Hoy el único punto discutido es la fecha de nacimiento del diálogo. Es indudable su estrecha conexión con la *Apología* de Tertuliano y con su escrito *A los paganos*, compuestos ambos en el año 197. La mayoría de los argumentos parecen apuntar a que esas obras de Tertuliano precedieron a *Octavio*, pero hasta la fecha no se ha podido esgrimir una prueba concluyente en favor de tal opinión. Como término temporal *a quo* y *ad quem* hay que señalar, respectivamente, el escrito de Frontón de Cirta contra los cristianos (mediados del siglo II), al que se alude en el diálogo, y la obra de Cipriano *Quod idola dii non sint* (poco después del 246), en la que se cita el diálogo.

B: J. P. Waltzing, «Bibliographie des Minucius Felix»: MB 6 (1902) 5-49.— M. Frenschkowski: BBKL 5 (1993) 1564-1567.
E: C. Halm = CSEL 2 (1867) 1-71.— C. Schneider, Pb 1932 [TK].— J. Beaujeu, P 1964 [TfÜK].— B. Kytzler, Mu 1965 = Da 1991

2. Testimonio elocuente de eso es un *graffito* del siglo III encontrado en el Palatino de Roma. Representa a un varón en actitud orante que mira a un Crucificado con cabeza de asno, con el subtítulo: «Alexamenos adora a su dios». Cf., por último, W. Scäfke, «Frühchristlicher Widerstand»: ANRW II 23,1 (1979) 596-599.

[TdÜK].— B. Kytzler = BiTeu (1982).— B. Kytzler, St [2]1983 [TdÜK].

T: A. Müller, *Frühchristliche Apologien* II = BKV[2] 14 (1913) 123-204.

Instr: J. P. Waltzing, *Lexicon Minucianum*, Lieja - P 1909.— B. Kytzler / D. Najock / A. Nowosand, *Concordantia in Minuci Felicis Octavium* = AlOm A 72 (1991).

L: artículos de léxicos: L. W. Barnard, «Apologetik I»: TRE 3 (1978) 402.— A. Solignac: DSp 10 (1980) 1268-1272.— P. Siniscalco: EECh I 562s.— B. Kytzler: TRE 23 (1993) 1-3.

Estudios: R. Beutler, *Philosophie und Apologie bei Minucius Felix*, Weida 1936.— B. Axelson, *Das Prioritätsproblem Tertullian - Minucius Felix* = SVSL 27 (1941).— G. W. Clarke, «The Literary Setting of the *Octavius of* Minucius Felix»: JRH 3 (1965) 195-211.— W. Fausch, *Die Einleitungskapitel zum «Octavius» des Minucius Felix*. Ein Kommentar, Zu 1966.— C. Becker, Der *«Octavius» des Minucius Felix*. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik = SBAW.PPH 1967/2.— G. W. Clarke, «The Historical Setting of the *Octavius* of Minucius Felix»: JRH 4 (1967) 267-286.— M. Rizzi, «Amicitia e veritas: il prologo dell'*Octavius* di Minucio Felice»: Aevum antiquum 3 (1990) 245-268.

IV. CIPRIANO DE CARTAGO

A mediados del siglo III emergieron en la Iglesia latina dos personalidades cuya vida, obra y significado estuvieron marcadas por las primeras grandes persecuciones de cristianos en todo el imperio, ordenadas por los emperadores Decio y Valeriano: Cecilio Cipriano Tascio como obispo de Cartago, y Novaciano como presbítero y luego obispo cismático de Roma. Estas dos personalidades no llegaron a verse jamás cara a cara, pero mantuvieron una fluida correspondencia epistolar y, sobre todo, tuvieron que hacer frente en sus respectivos lugares a los mismos problemas teológicos y pastorales.

Conocemos la vida de Cipriano principalmente por sus propios escritos: el breve texto *Ad Donatum*, que es al mismo tiempo una especie de apología de su conversión al cristianismo dirigida a un eximio y culto amigo de Cartago, su correspondencia epistolar que abarca 81 cartas; también por las *Acta* de su martirio, comentadas ya arriba (capítulos 3.III.A), y por la *Vita Cypriani*, que es más un panegírico que una verdadera historia y que fue escrita, según dice la tradición, por su diácono Poncio una vez muerto Cipriano.

Cipriano nació a principios del siglo III en una familia distinguida y acomodada. Recibió una formación esmerada según las reglas de la época y llegó a ser un orador de éxito. No está claro si él utilizó esa formación para embarcarse en el *cursus honorum*, la carrera de funcionario romano, para ejercer como orador forense o como maestro de elocuencia, como quiere Jerónimo. Es posible que formara parte de la nobleza senatorial, lo que explicaría muy bien el apoyo que le dispensaron sus amigos importantes durante los tiempos de persecución, así como el comportamiento extremadamente considerado de las autoridades con él. Influido por el sacerdote cartaginés Ceciliano, Cipriano se convirtió al cristianismo en el año 246, repartió su fortuna entre los pobres de la comunidad, y abandonó la profesión que había ejercido hasta entonces a fin de vivir sólo para el cristianismo. Así se ganó pronto el aprecio de muchos, de modo que fue ordenado sacerdote enseguida y nombrado obispo de Cartago en el año 248/249. Señalemos que consiguió superar hasta el año 253 la oposición inicial de cinco sacerdotes de Cartago que vieron con malos ojos su meteórico ascenso.

En el otoño del año 249, a la vista de la calamitosa situación del imperio, considerada como señal de la cólera de los dioses, el emperador Decio ordenó que todos los súbditos del imperio debían sacrificar *(supplicatio)*. Se crearon comisiones con el cometido expreso de certificar con un *libellus* (de los que se han conservado numerosos de papiro en las arenas del desierto)[3] la participación en los sacrificios. Solían comenzar con la dirección de la comisión sacrificial a la que se pedía el certificado, con la indicación precisa del lugar. Venía a continuación el nombre del solicitante, siguiendo la forma oficial de las actas, con el nombre del padre y de la madre, lugar de nacimiento y de residencia, edad y descripción de la persona. Luego, aseverando haber venerado siempre a los dioses, se solicitaba a la comisión el certificado de haber sacrificado de acuerdo con la orden, en presencia de ella. Venían a continuación la firma del solicitante, la de la comisión sacrificial y la fecha.

La negativa a sacrificar acarreaba la prisión, la confiscación de los bienes, torturas, exilio e incluso la muerte. No es posible dilucidar si el edicto de Decio iba dirigido expresamente contra los cristianos, puesto que se obligaba a todos los habitantes del imperio a sacrificar. En todo caso, el edicto debió tener precisamente para ellos las consecuencias más catastróficas ya que no les estaba permitido ejercer más culto que el suyo propio. De hecho, esta presión hizo que muchos cristianos realizaran de modo real o aparente el sacrificio. Unos ofrecían un holocausto *(sacrificati)* o una ofrenda de incienso *(thurificati)*; otros conse-

3. Cf. H. Leclerq, «Dèce»: DACL 4/1 (1920) 317-330; *Id.*, «*Libelli*»: DACL 9/1 (1930) 80-85; A. Di Berardino, «*Libellus*»: EECh I 484.

guían el exigido *libellus* de modo venal o mediante influencias, sin sacrificar realmente *(libellatici)*. Un tercer grupo, entre ellos el obispo Cipriano, escapó de la persecución huyendo. Cipriano tomó esta opción no tanto guiado por la preocupación acerca de su propia vida, sino por el bien de su comunidad, a la que él no quería privar de su pastor, pues ya a finales del año 240 o principios del 250 habían muerto en la prisión los obispos de Roma, de Jerusalén y de Antioquía. Cipriano dirigió a su comunidad a través de numerosas cartas, aunque eso no le ahorró las críticas que se le hacían por haber huido. La comunidad romana le exhortaba a que prefiriera más bien el martirio, siguiendo el ejemplo del obispo de Roma, sintonizando con la actitud que Tertuliano había sostenido en su escrito *De fuga in persecutione* y en consonancia con el anhelo de martirio del cristianismo primitivo.

Por suerte, la persecución aflojó ya a finales del año 250 y prácticamente había terminado antes de que llegara la Pascua del 251. Pero precisamente entonces comenzaron los problemas teológicos y pastorales surgidos a raíz de la persecución. La mayoría de los cristianos que habían sacrificado de modo real o sólo aparente se arrepintieron enseguida de su apostasía y ansiaban ser readmitidos en la Iglesia. Una parte fue readmitida de inmediato teniendo en cuenta las cartas de paz de los *confessores*; como si dijéramos, teniendo en cuenta el aspecto vicario de los méritos de aquellos que habían padecido en la persecución, pero que habían perseverado en la fe. Los *lapsi* eran readmitidos, incluso sin pasar un tiempo de penitencia, en la medida en que mostraban arrepentimiento. Cipriano había prohibido desde el exilio ese modo de proceder, y abogaba por que se llegara a una normativa uniforme una vez terminada la persecución, ya que se trataba de una cuestión que afectaba a la Iglesia en todo el imperio. Se dictó tal reglamentación en un sínodo celebrado en Cartago en los primeros días de abril del año 251. Esa normativa readmitía de inmediato a los *libellatici* siempre que se diera el correspondiente arrepentimiento; impuso un período de penitencia más largo a los *sacrificati* y a los *thurificati*, y los reconciliaba de inmediato sólo en caso de enfermedad grave. Pero como amenazaran nuevas persecuciones un año más tarde, fueron readmitidos todos. Un laxista partido contrario a la normativa dictada en el sínodo y dirigido por el diácono Felicísimo y por el antiobispo Fortunato, así como un rigorista partido contrario a la solución definitiva adoptada y encabezado por el antiobispo Máximo no revistieron mayor importancia.

En Roma la evolución teológica discurrió del mismo modo que en Cartago, pero no así la política eclesiástica. Tras la elección de Cornelio como obispo de Roma, en marzo del 251 un sínodo romano fijó la misma normativa que en Cartago. Pero Novaciano, que había aproba-

do que Cipriano prohibiera la readmisión indiscriminada, no pudo declararse de acuerdo con una praxis, penitencia que consideraba demasiado laxa, y se proclamó obispo del partido rigorista. Esto desembocó en lo que se conoce como el cisma de Novaciano, que afectó a amplias regiones del imperio y perduró hasta el siglo VI.

Durante el pontificado de Esteban (marzo 254-256), obispo de Roma, se produjeron graves divergencias de criterios entre él y Cipriano en la cuestión de la validez del bautismo administrado por heréticos y cismáticos. Mientras que Esteban opinaba que la validez del bautismo depende sólo de la administración correcta y de la recta intención del bautizante (opinión que se convertiría más tarde en doctrina de la Iglesia), Cipriano —basándose, como ya antes Tertuliano, en una tradición norteafricana— sostenía que fuera de la Iglesia no actúa el Espíritu de Dios y que, por tanto, no existe la posibilidad de administrar válidamente el bautismo. Por tanto, pensaba Cipriano, hay que rebautizar a los bautizados por herejes. Este debate quedó incompleto y no se rompió la comunión eclesial entre Cartago y Roma porque el obispo Esteban murió el 257 y Cipriano el 14 de septiembre del año 258, durante la persecución de Valeriano.

Debido a ese historial de Cipriano, de sus numerosos escritos consiguieron una importancia singular tres: *De lapsis (Sobre los apóstaltas), De unitate ecclesiae (La unidad de la Iglesia)*, ambas escritas en el año 251, y su correspondencia epistolar.

B: F. W. Bautz: BBKL 1 (1975) 1178-1183.— *Chronica Cyprianea:* REAug 32 (1986)ss.

E: Opera omnia: G. Hartel = CSEL 3/1-3 (1868-1871).— R. Weber / M. Bévenot / M. Simonetti / C. Moreschini = CChr.SL 3-3a (1972-1976).— *Ad Donatum, De bono patientiae:* J. Molager = SC 291 (1982) [TfÜK].— *Vita:* Ch. Mohrmann / A. A. R. Bastiaensen / L. Canali: ViSa 3 (1975) 1-49 [TfÜK].

T: J. Baer =BKV² 34, 60 (1918-1928) [*Opera omnia*].

I: P. Bouet / Ph. Fleury / A. Goulon / M. Zuinghedau / P. Dufraigne, *Cyprien, Traités.* Concordance — Documentation lexicale et grammaticale, 2 vol., Hi — Zu — NY 1986.

L: artículos de léxicos: A. Stuiber: RAC 3 (1957) 463-466.— M. Bévenot: TRE 8 (1981) 246-254.— R. D. Sider: EEC 246-248.— V. Saxer: EECh I 211s.

Exposiciones globales: E. W. Benson, *Cyprian, His Life, His Time, His Work*, Lo 1897.— P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe, II: Saint Cyprien et son temps*, P. 1902.— M. Sage, *Cyprien* = PatMS 1 (1975).— Ch. Saumagne, *Saint Cyprien, évêque de Carthage,*

«pape» d'Afrique (248-258). Contribution à l'étude des «persécutions» de Dèce et de Valérien, P 1975.

Estudios de temas puntuales: J. Ernst, *Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit* = FChLDG 5/4 (1905).— A. von Harnack, *Das Leben Cyprians von Pontius, die erste christliche Biographie* = TU 39/3 (1913).— A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien* = BTH (1922).— H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen* = AKG 4 (1926).— G. S. M. Walker, *The Churchmanship of St. Cyprian* = ESH 9 (1968).— V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle*. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique = SAC 29 (1969).— M. A. Fahey, *Cyprian and the Bible: a Study in Third-Century Exegesis* = BGBH 9 (1971).— B. Kötting, «Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche»: JAC 19 (1976) 7-23.— M. Bévenot, «Cyprian's platform in the rebaptism controversy»: HeyJ 19 (1978) 123-142.— J. A. Fischer, «Die Konzilien zu Karthago und Rom im Jahr 251»: AHC 11 (1979) 263-286.— St. Cavallotto, «Il magistero episcopale di Cipriano di Cartagine. Aspetti metodologici»: DT 91 (1988) 375-407.

A) *Sobre los apóstatas*

Cipriano escribió el tratado *Sobre los apóstatas (De lapsis)* en la primavera del año 251, tras su vuelta a Cartago, para fundamentar una normativa uniforme del tratamiento de los *lapsi*. Este escrito fue leído públicamente a la comunidad de Cartago o (como supone la opinión mayoritaria) ante el sínodo congregado, que lo aceptó como base del uniforme modo de proceder de la Iglesia norteafricana. Se envió una copia a los confesores de Roma para corroborarlos en su apoyo a su obispo Cornelio.

El escrito consta de 36 capítulos. En la introducción [1-3] Cipriano da rienda suelta a su alegría agradeciendo a Dios el final de la persecución, encomia a los confesores por su perseverancia en la persecución, pero defiende que también la huida es un medio adecuado para conservar la fe. La parte principal [4-28] expone el contraste entre este comportamiento recto y el de los *lapsi*. Primero [4-7] razona la persecución como prueba de la fe, como castigo por las anomalías existentes en la Iglesia y como consonante con los vaticinios de la Sagrada Escritura. Pero muchos —dice— [8-12] no han escapado a la persecución por temor a perder cuanto tienen. Señala después que hay que hacer cuatro apartados en lo tocante al comportamiento respecto de los *lapsi*: 1) [13-17]. Se debe actuar con toda severidad contra los que se doble-

garon de inmediato a la orden de sacrificar; se puede tener cierta indulgencia sólo con los que cedieron bajo la presión de las torturas. 2) [18-20]. Por eso, tampoco los confesores pueden readmitir a la ligera a los pecadores. 3) [21-26]. La readmisión injustificada o incluso contra la voluntad del obispo acarrea el castigo de Dios; a veces ya aquí, en la tierra, como Cipriano expone sirviéndose de varios ejemplos. 4) [27-28] También los *libellatici* han pecado, pues según el certificado han apostatado; por consiguiente, deben hacer penitencia. La conclusión [29-36) reglamenta con detalle los tiempos de penitencia, exhorta a la conversión y promete a los arrepentidos la gracia de Dios.

Cf. también los datos para IV.

E: M. Bévenot = OECT (1971) 1-55 [TeÜK].

L: M. Bévenot, «The Sacrament of penance and St. Cyprian's *De Lapsis*»: TS 16 (1955) 175-213.— B. Poschmann, «*Paenitentia secunda*. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes» = Theoph. 1 (1940) 368-424.— V. Fattorini / G. Picenardi, «La riconciliazione in Cipriano di Cartagine *(ep 55)* e Ambrogio di Milano *(De paenitentia)*»: Aug. 27 (1987) 377-406.

B) La unidad de la Iglesia

El tratado *De la unidad de la Iglesia (De ecclesiae unitate)*, que consta de 27 capítulos, se hizo famoso, sobre todo, por su capítulo 4, que se ha transmitido en dos versiones diferentes. En la primera versión (TP = texto del primado), Cipriano habla expresamente del primado del obispo de Roma: «Sin duda que también los otros eran lo que era Pedro, pero el primado se dio a Pedro». Pero el texto paralelo (TR = *Textus receptus*), algo más extenso, debilita esta teología y habla de Pedro sólo como el origen de la unidad: «Cierto que lo mismo eran los demás apóstoles que Pedro, adornados con la misma participación de honor y potestad; pero el principio dimana de la unidad, ... para que se manifieste que es una la Iglesia de Cristo». Hasta hoy no se ha conseguido una indiscutida clasificación y valoración de ambas versiones. Si en tiempos pasados se consideraba que el texto del primado era una interpolación posterior, M. Bévenot sostuvo en diversas publicaciones que se trata de dos redacciones auténticas provenientes de Cipriano. Opina este autor que, redactado en el año 251 en un contexto del todo distinto, el texto del primado habría sido utilizado por la parte romana en un sentido tan riguroso contra Cipriano que éste se decidió a introducir una corrección a fin de resaltar con mayor claridad el sentido original que él había pretendido. Muchos datos hablan en favor de la argumentación de Béve-

not, aunque recientemente ha sido puesta otra vez en tela de juicio (Campeau, Wickert).

La totalidad del tratado, motivado por la rabiosa actualidad de las divisiones en Roma y en Cartago después de la persecución de Decio, ofrece una eclesiología de la unidad siguiendo más una secuencia que avanza cabalgando sobre la lógica asociativa que sobre la intención de construir una sistematización. Los capítulos 1-3 advierten contra las artes seductoras de Satanás porque él, cuando en los creyentes vigilantes que lo vencen observando los mandamientos de Cristo no puede conseguir poder en ninguna otra figura, termina por presentarse en la figura de Cristo mismo y provoca así cismas en la Iglesia. Criterio de la verdadera Iglesia es la comunión con la sede de Pedro [4-5], por la que los obispos son los primeros que deben tomar partido si bien la autoridad de cada uno de ellos deriva de Cristo mismo, cada uno es personalmente responsable de su porción de la Iglesia y sólo a Dios tiene que rendir cuentas. La unidad de la Iglesia se simboliza en las imágenes de la esposa pura que habita sólo en una casa, en la inconsútil túnica de Cristo, en la pascua veterotestamentaria en una casa y en el Espíritu Santo en la figura de la paloma de la paz [6-9]. Las herejías y los cismas nacen de la discordia y el Señor las tolera sólo como crisol. Y en ellas no hay bautismo ni eucaristía válidos, martirio o consumación escatológica [10-14]. La propagación de los cismas suscita sacerdotes nombrados por ellos mismos como Coré, Datán y Abirón (Núm 16, 1-31) y provoca incluso la caída de *confessores*. Frente a eso, hay que comprender que el padecimiento por la fe es sólo el principio de un camino hacia la consumación en el que incluso el apóstol Judas sucumbió a la tentación, lo que no debería llevar a menospreciar la perseverancia de los otros [15-22]. Cipriano concluye exhortando a la unidad según el modelo de la Iglesia primitiva, a observar los mandamientos de Dios y a esperar vigilantes al esposo [23-27].

La eclesiología de este tratado, absolutamente ortodoxa, pone, con su lógica, el cimiento para la posterior disputa sobre el bautismo administrado por herejes. Dado que Cipriano ve garantizada en los obispos la unidad de la Iglesia, para proteger la integridad de ella debe rechazar con rotundidad la validez de toda acción ministerial de obispos que no fueron nombrados de modo legítimo y no están en comunión con los restantes obispos de la Iglesia católica.

Cf. también los datos para IV.

E: M. Bévenot = OECT (1971) 56-99 [TeÜK].

L: A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte = SKG.G 7/2 (²1967).— U. Wickert, *Sacramentum unitatis*. Ein Beitrag zum Verständnis der

Kirche bei Cyprian = BZNW 41 (1971).— P. Hinchcliff, *Cyprian of Carthago and the Unity of the Catholic Church*, Lo 1974.

Primado: H. Koch, *Cyprian und der römische Primat*. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Studie = TU 35/ (1910).— J. Ernst, *Cyprian und das Papsttum*, Mg 1912.— H. Koch, *Cathedra Petri*. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre = BZNW 11 (1930).— B. Poschmann, *Ecclesia Principalis*. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian, Br 1933.— O. Perler, «Zur Datierung der beiden Fassungen des vierten Kapitels *De Unitate Ecclesiae*»: RQ 44 (1936) 1-44.— O. Perler, «*De catholicae ecclesiae Unitate*, capítulos 4-5. Die ursprünglichen Texte, ihrer Überlieferung, ihre Datierung»: RQ 44 (1936) 151-168.— M. Bévenot, *St. Cyprian's «De Unitate» chap. 4 in the Light of the Manuscripts* = AnGr 11 (1937) [Lo 1938].— L. Campeau, «Le texte de la primauté dans le *«De Catholicae Ecclesiae Unitate»* de S. Cyprien»: ScEc 19 (1967) 81-110, 255-275.— H. Montgomery, «Subordination or Collegiality? St. Cyprian and the Roman See»: S.-T. Teodorsson (ed.), *Greek and Latin Studies in Memory of Caius Fabricius* = SGLG 54 (1990) 41-54.

C) Cartas

Después de la colección de las cartas paulinas y de las de Ignacio de Antioquía, que por su nacimiento, motivo y temática pertenecen a la época neotestamentaria y reflejan las situaciones especiales de la primera misión o de un viaje a Roma, el cuerpo epistolar de Cipriano reúne por primera vez la abundante correspondencia mantenida por un obispo culto durante su episcopado. Encontramos ahí escritos ocasionales, cartas de contenido teológico o pastoral escritas por razones de actualidad, cartas personales y textos sinodales, así como varias piezas de la correspondencia dirigida a Cipriano. Una colección de esas características, que se ha conservado con más frecuencia a partir del siglo IV, permite un conocimiento inmediato de las personas de los autores, de la historia de la época y de su teología; y representa una de las fuentes más valiosas de la patrología.

De las 81 cartas que componen el corpus ciprianense, 59 provienen de su propia mano (1-3, 5-7, 9-20, 25-29, 32-35, 37-41, 43-48, 51, 52, 54-56, 58-63, 65, 66, 68, 69, 71, 73, 74, 76, 80, 81); seis son cartas sinodales redactadas por él (4, 57, 64, 67, 70, 72) y 16 están dirigidas a él (8, 21-24, 30, 31, 36, 42, 49, 50, 53, 75, 77-79). Todas datan de sus años de obispo. Desde el punto de vista de la cronología y del contenido podemos ordenarlas del modo siguiente (cf. Duquenne):

1. Cartas que escribió Cipriano desde su escondite fuera de Cartago durante la persecución de Decio:

a) a su comunidad de Cartago (5-7, 10-19),

b) correspondencia con Roma durante la sede vacante de esta ciudad (8, 9, 20-22, 27, 28, 30, 31, 35-37),

c) correspondencia con su comunidad después del final de la persecución sobre los problemas de las cartas de paz de los *confessores* y del cisma provocado por Felicísimo (41-43).

2. Cartas sobre el restablecimiento de la disciplina eclesiástica en Cartago y sobre el cisma de Novaciano:

a) sobre la elección de Cornelio como obispo de Roma y sobre el cisma de Novaciano (44-45),

b) sobre la readmisión de los penitentes y sobre diversos temas concretos durante el reinado del emperador Trebonio Gallo (56-61, 64 a 66).

c) a las Galias y a España en el tiempo de Esteban obispo de Roma (67, 68).

3. Cartas acerca de la disputa sobre el bautismo administrado por herejes (69-75).

4. Cartas durante la persecución de Valeriano (76-81).

5. Cartas de fecha incierta sobre cuestiones disciplinares (1-4), una carta de acompañamiento a 100.000 sestercios como rescate de prisioneros cristianos en manos de bereberes de Numidia (62), así como sobre la obligación de celebrar la eucaristía con vino, contra los aquarianos (63).

Además, como permiten entrever alusiones contenidas en su *Opus*, se han perdido numerosas cartas de Cipriano. La forma y el estilo de las cartas encajan en la historia de la antigua literatura epistolar, tanto cristiana como no cristiana.

T: SWKV 5 (1832), 6 (1832) 3-46.

L: A. von Harnack, *Über verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen* = TU 23/2 (1902).— J. Schrijnen / Ch. Mohrmann, *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*, 2 vol. = LCP 5-6 (1936-1937).— L. Duquenne, *Chronologie des lettres de S. Cyprien.* Le dossier de la persécution de Dèce = SHG 54 (1972).— H. Gülzow, *Cyprian und Novatian.* Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius = BHTh 48 (1975).— R. Seagraves, *Pascentes cum disciplina.* A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence = Par. 37 (1993).

Excurso 2. La carta en la Antigüedad y en el cristianismo

1. La correspondencia cotidiana

La forma original de la carta como «diálogo partido por la mitad« (Demetrio, *De elocutione* 223) o «conversación de no presentes» (Ambrosio, *epistula* 66,1), es decir, como pasajero escrito de circunstancias con la finalidad exclusiva de sustituir un intercambio oral que la distancia espacial hace imposible, no forma parte de la literatura. Tales cartas de la Antigüedad se han conservado de modo casual en papiros egipcios y tienen gran valor para la historia de la cultura, pero como objeto de la historia de la literatura cuentan sólo en la medida en que partiendo de ellas nació la carta literaria y su cotejo permite percibir características específicas y puntos comunes. El material utilizado para la escritura revela que la carta privada antigua tiene por principio un carácter transitorio. Primero se escribió en tablillas agrupadas a las que se vaciaba por la cara interna para recubrirlas con una capa de cera. Por lo general eran utilizadas de nuevo para llevar al remitente la respuesta. Más tarde se utilizó de modo preferente el papel de la planta de Biblos; sobre todo si la carta debía quedar en manos del receptor. Materiales más costosos y de vida más larga, como el pergamino, no se utilizaban salvo cuando no se disponía de papel, como cuentan Jerónimo (*epistula* 7,2) y Agustín (*epistula* 15,1). Por eso, la carta se llamaba según su material o según su función γϱάμματα / γϱαμμάτιον / σύγγαμμα — *litterae* (escritura), δέλτος / δελτίον / δίπτυον / πολύπτυον / πίναξ — *tabula / tabellae* (tablillas), ἐπιστολή / ἐπιστόλιον — *epistula* (envío), βιβλίον — *charta / codicillus / libellus* (hoja, papel). Se ataban las tablillas. Para ello a veces se hacía un agujero en el centro y se lacraban los extremos de la cuerda. Cuando se trataba de correspondencia menos importante podían quedar abiertas. La hoja de la *charta* se plegaba o enrollaba y se ataba. Para mayor seguridad, se pasaba el hilo a través de la hoja. La cara externa de la carta, si no quedaba del todo vacía, llevaba el nombre del remitente precedido por ἀπό o similares.

Una carta antigua comenzaba con el nombre del remitente en nominativo, con el del destinatario en dativo y con un saludo: «Pablo, apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios, y Timoteo su hermano, a la iglesia de Dios establecida en Corinto y a todos los santos existentes en toda la Acaya. Dios Padre nuestro y el Señor Jesucristo os den gracia y paz» (2Cor 1,1-2). Cuanto más solemne era la carta más se ampliaba la fórmula de introducción, como se ve, por ejemplo, en el comienzo de la *Carta a los romanos* (1,1-7). La carta terminaba con un saludo; y en escritos más importantes y solemnes, con la fecha y lugar de remite. Cuando personas y magistrados distinguidos y muy ocupados dictaban sus cartas a un escribano, era de cortesía que el remitente rubricara la carta con un saludo escrito con su puño y letra: «La salutación de mí, Pablo, de propio puño ... La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros» (1Cor 16,21.23).

La expedición de las cartas privadas se realizaba por caminos privados, mediante esclavos del remitente, que, además, podían dar información oral, o a través de conocidos que viajaban o de comerciantes que a veces reunían las cartas en fajos *(fasciculi)*. Emisarios propios transportaban, igualmente, la correspondencia epistolar. Fue el emperador Augusto el que estableció el *cursus publicus*, que en las estaciones creadas a lo largo de las grandes calzadas militares contaba con corredores, jinetes y carruajes para el correo imperial o para el correo aprobado expresamente por él mediante *evectio*. Las noticias urgentes recorrían por esos caminos más de 150 km al día. El correo imperial desempeñó un papel en la época de los Padres en cuanto que, tras el giro constantiniano, se transportaban a través de él también escritos eclesiásticos oficiales y personas, por ejemplo, obispos para participar en concilios.

Las cartas oficiales ocupan un lugar intermedio entre la carta privada y la literaria ya que por lo general no pertenecen a la literatura, pero con frecuencia eran escritas para ser publicadas y conservadas en archivos. Se desarrolló para ellas un específico estilo de cancillería, y desde el emperador Adriano la cancillería imperial contó con literatos, de modo que esos escritos evidencian una alta calidad literaria.

2. La carta literaria

Las cartas literarias se dividen en dos grupos:

1. Auténticas cartas privadas pensadas originariamente como correspondencia cotidiana y no para ser publicadas, pero que «más tarde, viviendo aún su autor o fallecido ya éste, fueron publicadas debido a su contenido, a su forma o a la personalidad del autor o del destinatario, consideradas como obras literarias, leídas e imitadas» (Sykutris: PRE.S 5, 187). Mientras que al principio se publicaba la correspondencia privada sólo después de la muerte del autor, Cicerón no veía con malos ojos que se difundieran sus cartas a Ático viviendo él aún. Plinio el Joven y Gregorio de Nacianzo comenzaron a editar sus propias cartas.

2. Las cartas literarias propiamente dichas (distinguidas en la literatura de investigación como «epístolas») fueron concebidas desde un principio para la opinión pública. Podía tratarse de auténticas cartas a las que luego se dio la forma y el estilo correspondientes, o de ficciones literarias que de carta no tenían más que la forma. En esas cartas los autores se sentían menos atados a las reglas literarias dictadas para otros géneros de exposición; y el objetivo de ellas era interpelar de modo personal al lector. La carta literaria desarrolló, entre otras, las siguientes formas, que continuaron en el cristianismo variando y adecuándose a los temas y objetivos cristianos:

a) La Antigüedad no conoció los artículos de prensa. Si uno quería exponer a la opinión pública su punto de vista sobre determinadas cuestiones sociales o políticas podía hacerlo pronunciando un discurso o mediante una *carta publicística*, muy próxima al discurso y a la que hoy llamaríamos «carta abierta». Como

es natural, ese tipo de carta floreció en épocas democráticas y de crisis, como durante la guerra civil romana (César, Salustio, Antonio), y prácticamente desapareció en la época imperial de Roma. Fue el cristianismo, que a causa de su fe debió oponerse públicamente también a los poderosos, el que le hizo vivir una nueva etapa de esplendor.

b) La *carta doctrinal* de un anciano a un joven (del padre al hijo, del maestro al discípulo) contenía exhortaciones éticas y filosóficas e instrucciones para un comportamiento recto. Si se trataba de auténticas cartas motivadas por temas de actualidad, sin embargo ofrecían sabidurías y reglas de vida de validez tan universal que eran difundidas más y más. Por lo demás, los filósofos amaban la forma como vestimenta de sus obras. Sus maestros fueron Epicuro y Séneca con sus «Cartas a Lucilio». Pablo convirtió la carta doctrinal parenética y edificante en la primera forma de la literatura cristiana y se mantuvo en las cartas episcopales durante toda la época de los Padres.

c) Tratados científicos en forma de carta, que estaban relacionados estrechamente con las cartas doctrinales, nacieron de comunicados de nuevos conocimientos a colegas y amigos; luego eligieron la carta como una forma más libre de tratados más breves donde la dirección hacía la función de una dedicatoria. Hoy serían comparables a un artículo de revista. Perviven en el cristianismo en obras teológico-epistolares.

d) Cartas del cielo, a las que se atribuyó también fuerza curativa, provenían supuestamente de la mano de los dioses mismos y contenían como «carta doctrinal de los dioses» su revelación de naturaleza religiosa y moral. Ellas solían dividirse en tres partes: descripción de su hallazgo o transmisión al editor, exhortaciones y advertencias junto con amenazas de castigo, y, por último, notificación de (mágicos) medios protectores. Luciano de Samosata (siglo II d.C.) satirizó esta forma en sus «Cartas de dioses». Sin embargo, en el cristianismo fue recibida ya en el Apocalipsis de Juan como forma de revelación divina.

e) Cartas poéticas en verso se confunden, si no están caracterizadas expresamente como tales, con el carácter del poema, que puede llevar igualmente encabezamiento y dedicatoria. Entre los romanos eran muy apreciadas (Ovidio), pero sólo más tarde consiguieron penetrar en la literatura cristiana, en Paulino de Nola (355-432), a través de su maestro, el poeta Ausonio.

f) Las *cartas pseudónimas* bajo el nombre de una personalidad conocida eran ya habituales en la época clásica (Alejandro Magno, Sócrates, Platón, Aristóteles, etc.). Según la mentalidad antigua, las cartas pseudónimas rara vez eran falsificaciones, sino imitaciones, añadiduras y transmisión de la autoridad de un autor famoso y apreciado. En este sentido alcanzaron ellas para el cristianismo una importancia especial ya que, sobre todo en los primeros tiempos del cristianismo, circularon cartas doctrinales bajo la autoridad de los apóstoles.

L: artículos de léxico: C. Dziatzko, «Brief»: PRE 3 (1889) 836-843.— O. Seeck, «*Cursus publicus*»: PRE 4 (1901) 1846-1863.— J. Sykutris, «Epistolo-

graphie»: PRE.S 5 (1931) 185-220.— J. Schneider, «Brief»: RAC 3 (1957) 564-585.— E. Kornemann, «Postwesen»: PRE 22/1 (1953) 988-1014.— H. Ziliacus, «Anredeformen»: JAC 7 (1964) 157-182 = RAC.S 1 (1985-1986) 465-497.— M. P. Ciccarese, «Letter, Epistle»: EECh I 483.— E. Peretto, «Letters of communion»: EECh I 484.

Estudios: G. Luck, «Brief und Epistel in der Antike»: Altertum 7 (1961) 77-84.— K. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik* = Zet. 48 (1970).— E. Suárez de la Torre, «La epistolografía griega»: ECI 23 (1979) 19-46.— G. Tibiletti, *Le lettere private nei papiri greci del III e IV secolo d.C.* Tra paganesimo e cristianesimo, Mi 1979.— St. K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Fl 1986.— J. L. White, *Light from Ancient Letters: Foundation and Facets*, Fl 1986.— P. Cugusi, «L'epistolografia: modelli e tipologie di comunicazione»: G. Cavallo / P. Fedeli / A. Giardina (eds.), *Lo spazio letterario di Roma antica II*, R 1989, 379-419.

3. La carta en el cristianismo

La literatura cristiana comienza con las cartas de Pablo, que se encuentran en la frontera entre la carta privada no literaria y los escritos doctrinales destinados al público. Por un lado, como verdaderas cartas, no estaban guiadas en principio por afanes de difusión, sino que pretendían salvar la distancia espacial que lo separaba de las comunidades e intervenir en asuntos de actualidad. Por otro lado, se dirigen a la «opinión pública» de comunidades enteras y contienen exposiciones básicas acerca de la doctrina cristiana, de modo que tienen el carácter de escritos doctrinales generales. A este grupo pertenecen también las cartas de la era postapostólica: la Primera Carta de Clemente, las cartas de Ignacio de Antioquía y de Policarpo de Esmirna. La primera carta de Pedro continúa, como homilía, el género de la carta publicística. La carta a los hebreos, como tratado teológico sobre el sumo sacerdocio de Cristo, sigue a los tratados científicos en forma de carta. En las cartas de Cristo del Apocalipsis de Juan y en el Pastor de Hermas se ha conservado el género de las cartas del cielo. En ese tiempo florecieron también las cartas pseudónimas del Nuevo Testamento y de los apócrifos neotestamentarios que, en parte, querían poner su teología bajo la autoridad de los apóstoles y, en parte, deseaban llenar las lagunas para los devotos ávidos de saber: la tercera carta a los corintios, la carta a los de Laodicea, la correspondencia epistolar de Jesús con el rey Abgaro de Edesa, la carta de Poncio Pilato al emperador Claudio, la correspondencia de Pablo con Séneca, la carta de Bernabé, la *Epistula Apostolorum*, las pseudo-ignacianas, etc. No resulta fácil la clasificación de la apología a Diogneto ni de los relatos de martirio en forma de carta (*Martyrium Polycarpi*, carta de las comunidades de Lyón y de Vienne), pues carecen de precedente en la literatura clásica. Están próximas a la carta privada o a la carta publicística.

De la restante literatura epistolar cristiana de los tres primeros siglos se ha conservado poco, aunque tenemos algunos conocimientos indirectos al respecto. Como apología, la carta de Tertuliano a Scápula es, en cuanto a la forma, una «carta abierta». Orígenes utilizó la forma de carta para exponer cuestiones teológicas. Los obispos Dionisio de Corinto (segunda mitad del siglo II) y Dionisio de Alejandría (obispo del año 248 al 264-265), discípulos de Orígenes, desarrollaron una correspondencia epistolar muy diversificada, como la que se ha conservado, por primera vez, en el corpus epistolar de Cipriano y cuyas cartas pertenecen a los géneros más diversos: cartas privadas, cartas privadas literarias, cartas publicísticas, textos doctrinales, tratados teológicos, cartas pastorales. El carácter específico de ellas reside en que —respondiendo a veces a preguntas que se habían formulado a Cipriano— trataron toda una serie de cuestiones eclesiásticas y teológicas básicas y actuales y configuraron así la vida eclesiástica en el dogma, en la ética, en la moral, en la disciplina y en la praxis. Este tipo de correspondencia constituye a partir del siglo IV los grandes cuerpos epistolares de los Capadocios, de Jerónimo, de Ambrosio, de Agustín, de Juan Crisóstomo y de Cirilo de Alejandría. Sus ediciones se basan en los esbozos de las cartas conservados en libros de copias que suelen incluir también cartas recibidas a fin de entender mejor y completar las propias. En el siglo IV penetra más y más en las cartas cristianas la teoría epistolar clásica, hasta llevar a las cartas poéticas de Paulino de Nola.

Como escrito oficial especial nacieron las *cartas sinodales*, cuyo cometido era comunicar las decisiones de los sínodos a Iglesias no representadas y, al mismo tiempo, expresar la comunión eclesial. Así, un obispo recién nombrado envió *cartas de comunión* en las que notificaba a sus colegas su toma de posesión y les pedía su comunión, lo que en tiempos de confrontación dogmática incluía también la comunicación del propio credo. Las *cartas de paz* de los *confessores* en la persecución de Decio y después de ella pertenecen también a la categoría de cartas de comunión en el sentido de que imploraban la readmisión de *lapsi* en la comunión eclesial en virtud de los méritos contraídos por los *confessores* durante la persecución. En Alejandría, las *cartas de la fiesta de Pascua* nacieron en el siglo III de la necesidad de calcular, independientemente de la fecha de la pascua judía, una fecha cristiana común de la pascua en el domingo siguiente a la primera luna llena de primavera. Los astrónomos de Alejandría, considerados como los mejores del imperio, fijaron la fecha y el patriarca la comunicó por carta a los obispos de su patriarcado y luego también a Roma. Y aprovechó la oportunidad para complementar el comunicado puramente técnico con consideraciones de orden teológico y espiritual, igual que los obispos escriben ahora cartas pastorales al comenzar la cuaresma. Se han conservado tales cartas festivas de Atanasio (la carta 39, del año 367, contiene por primera vez el canon definitivo del Nuevo Testamento), de Teófilo (385-412) y de Cirilo de Alejandría (412-444).

Finalmente, constituyen un último grupo las *cartas papales*, decretos oficiales sobre cuestiones de la vida eclesiástica que en un primer momento conservaron

el estilo fraterno y edificante de la carta privada pero que más tarde, imitando el estilo magisterial civil, crearon los géneros del *Responsum* y del *Decretale*, sobre todo bajo los papas Siricio (384-399), Inocencio (402-412) y Zósimo (417-418). Después de esas fechas se conservan tales cartas oficiales de todos los papas, los importantísimos cuerpos epistolares de León Magno (440-461), de Gelasio (492-496) y de Gregorio Magno (590-604).

Cf. también los datos para 2.

B: C. Burini / G. Asdrubali Pentiti / M. C. Spadoni Cerroni / F. Sillitti, *Epistolari cristiani (secc. I-IV): repertorio bibliografico*, 3 vol., R 1990.

L: artículos de léxicos: H. Leclerq, «Lettres chrétiennes»: DACL 8/2 (1929) 2683-2885.— Th. Klauser, «Festankündigung»: RAC 7 (1969) 767-785.

Estudios: H. Jordan, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, L 1911, 128-172.— G. Ghedini, *Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo*, Mi 1923.— D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IVe et Ve siècles*, P 1925.— A. von Harnack, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen*, L 1926.— A. A. R. Bastiaensen, *Le cérémonial épistolaire des chrétiens latins.* Origene et premiers développements = GLCP 2/1 (1964).— C. Andresen, «Zum Formular frühchristlicher Gemeindebriefe»: ZNW 56 (1965) 233-259.— M. Naldini, *Il Cristianesimo in Egitto:* Lettere private nei papiri dei secoli II-IV, Florencia 1968.

4. La teoría antigua sobre la carta

Cicerón dividía básicamente las cartas en *litteraae privatae* y *publicae* o en *litterae familiares* y *negotiales*. Él presuponía una teoría de la carta que se basaba en la costumbre y en la sensibilidad para lo conveniente, tal como se puede colegir de observaciones dispersas de literatos antiguos, pero que no había tenido un lugar propio en los manuales de retórica. Para las cartas de negocios y para las oficiales regían las reglas de la oratoria; para tratados con forma de carta, las del discurso o del tratado, aunque siempre con mayor libertad formal. Gregorio de Nacianzo, inspirándose en las reglas clásicas, expuso con admirable claridad las características del estilo de la carta privada en la carta 51 a Nicóbolo. Ella debía reunir tres características: χρεία / συντομία (brevedad adecuada), σαφήνεια (claridad) y χάρις (encanto). La amplitud de la carta debe armonizar con la amplitud e importancia del contenido. Ni se debe tratar de modo demasiado escueto lo importante ni se ha de dar una amplitud inconveniente a pequeñeces. El tono ha de ser familiar, sencillo y claro, de modo que llegue tanto al culto como al inculto. La carta no debe carecer por completo de ornato retórico ni tener un estilo pedregoso, pero las figuras retóricas no han de abrumar por su número, sino que tratarán de aligerar el escrito. En conjunto, la carta privada debe traslucir el carác-

ter personal del que la escribe. Gregorio de Nacianzo mismo puso en práctica esas reglas; y ya desde el siglo IV todos los escritores de cartas cristianos, dado que los obispos poseyeron casi siempre la correspondiente formación académica y retórica.

L: A. J. Malherbe, *Ancient Epistolography Theorists*, Atlanta/GA 1988.

V. NOVACIANO

De Novaciano sabemos que llegó a desempeñar un papel muy prominente en la comunidad de Roma a mediados del siglo III, pero sabemos relativamente poco acerca del resto de su vida. Sin duda, era natural de Roma. Según Eusebio (*Historia Eclesiástica* VI 43,13-17) fue bautizado estando gravemente enfermo, pero nunca recibió la confirmación. Por eso el clero y el pueblo de Roma se opusieron a que el obispo Fabiano le ordenara sacerdote. Poseía una formación descollante, como acreditan sus escritos, y podemos definirlo como líder «nato». Sin embargo, vivió retirado, quizá como eremita, hasta que estalló la persecución de Decio. En el verano del año 250, tras la muerte del obispo Fabiano, comenzó a actuar en la comunidad y ocupó de inmediato una posición dirigente. Bajo su responsabilidad se produjo el intercambio epistolar con Cartago; tres de sus cartas se han conservado en el corpus epistolar de Cipriano (nº 30, 31 y 36). En ellas apoya la postura de Cipriano en la cuestión de los *lapsi*. Pero como en el 251 no fuera elegido para obispo de Roma él, sin duda el presbítero más prominente, sino Cornelio, que adoptó respecto de los *lapsi* la misma postura suave que Cipriano después de la persecución, se convirtió en el cabecilla del partido rigorista y se hizo consagrar obispo, convirtiéndose así en antipapa. Novaciano propugnaba el ideal de una Iglesia «pura» cuyos miembros también debían ser necesariamente puros. Por consiguiente, el que pecara gravemente después de haber recibido el perdón de los pecados otorgado en el bautismo no podía seguir perteneciendo a ella. A decir verdad, parece que en Novaciano subyacían concepciones más estoicas que bíblicas. Sócrates, historiador de la Iglesia, cuenta en su Historia de la Iglesia (4,28) que Novaciano padeció el martirio; sin duda, en la persecución de Valeriano. En el año 1932 se descubrió en Roma, en una pequeña catacumba próxima a San Lorenzo, una inscripción que decía: «*Novatiano beatissimo martyri Gaudentius diaconus fecit*». Pero son dudosas tanto la noticia de Sócrates como la relación de la inscripción con el antipapa Novaciano.

E: Opera omnia : G. F. Diercks = CChr.SL 4 (1972).

L: artículos de léxicos: R. J. DeSimone: DSp 11 (1982) 479-483.— H. J. Vogt: EEC 654.— H. J. Vogt: EECh II 603s.— R. J. DeSimone, «Novatianists»: EECh II 604.

Estudios: A. d'Alès, *Novatien*. Étude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle = ETH (1924).— H. Vogt, *Coetus Sanctorum*. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche = Theoph. 20 (1968).— H. Gülzow, *Cyprian und Novatian*. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius = BHTh 48 (1975).— P. Mattei, «L'anthropologie de Novatien. Affinités, perspectives et limites»: REAug 38 (1992) 235-259.

Sobre la Trinidad

La obra capital de Novaciano sobre la Trinidad, escrita en el año 240, refleja en el contenido y en la estructura las numerosas discrepancias teológicas de su tiempo. La primera parte [1-8] defiende la identidad de Dios Padre con el Creador del mundo, contra el gnosticismo. La segunda parte [9-28], dedicada al Logos, ocupa la mayor parte de la obra. Contra los marcionitas, defiende que Jesús es el Hijo verdadero de Dios Creador [9]; contra los docetas, sostiene su encarnación real [10]; contra los adopcionistas, su verdadera divinidad [11-25]; y contra los modalistas, afirma que Jesús es distinto del Padre [26-28]. El capítulo 29 trata brevemente del Espíritu Santo. Los capítulos 30-31 estudian la unidad de Dios en la distinción de ambas personas divinas del Padre y del Hijo.

Aunque Tertuliano había acuñado ya el término *trinitas*, Novaciano no lo utiliza, pero toma de aquél términos como *una substantia, tres personae, ex substantia dei*, e introduce en la lengua latina, entre otros, los términos *incarnari* [*trin* 138] y *praedestinatio* [*trin* 94]. No debe extrañar que dedique tan poco espacio al Espíritu Santo, que no lo llame expresamente Dios ni Tercera Persona de la Trinidad, y que no lo incluya en la discusión sobre la unidad de Dios. La evolución de la reflexión teológica no llegaría a ese estadio hasta mediados del siglo IV, sobre todo con Basilio el Grande. Novaciano concibe al Espíritu Santo, ante todo, como fuente de la santidad, de la iluminación y de la inmortalidad. Piensa que el Espíritu Santo, como fuente de todas las virtudes, al habitar en el hombre en virtud del bautismo, preserva a éste de pecado. Bien poco sabemos de la repercusión de este primer gran tratado del primer teólogo romano.

Cf. también los datos para V.

E: H. Weyer = Test. 2 (1962) [TdÜK].— V. Loi = CPS 2 (1975) [TfÜK].

L: R. J. DeSimone, *The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity*. A Study of the Text and the Doctrine = SEAug 4 (1970).— R. J. DeSimone, «Again the Kenosis of *Phil* 2, 6-11: Novatian, *Trin.* 22»: Aug. 32 (1992) 91-104.

VI. LACTANCIO

El último gran Padre de la Iglesia latino, que vivió en sus propias carnes la persecución de los cristianos, como delata con fuerza su obra, fue Lucio Cecilio Frimiano Lactancio, al que, por su excelente estilo clásico, se conocería más tarde también por el sobrenombre de «El Cicerón cristiano». Nació en África, donde le instruyó el famoso retórico Arnobio y donde él mismo ejerció como maestro de retórica. Descolló de tal forma que el emperador Diocleciano lo llamó entre los años 290 y 300 para que diera clases de retórica latina en su nueva residencia de Nicomedia de Bitinia. Es posible que se contara allí entre sus alumnos el futuro emperador Constantino el Grande, que residió en Nicomedia hasta el año 306. Al menos conoció allí a Lactancio. Así se explicaría que él lo llamara a Tréveris, en la Galia, para que fuera el tutor de su hijo mayor, Crispo.

No conocemos la fecha precisa de la conversión de Lactancio al cristianismo, pero, sin duda, debió ser anterior al 304 ya que cuando comenzó la persecución de Diocleciano, en febrero del 303, él renunció a su cátedra y, durante la persecución, vivió pobremente en Nicomedia o en sus proximidades. Por ese tiempo comenzó su fertilidad como escritor cristiano. Compuso en 303/304 una obra apologética: *De opificio hominis (Sobre la obra de Dios)*; y entre los años 304-311, su gran obra principal: *Las instituciones divinas (Divinae institutiones)*. Una vez terminada la persecución en el 313, Constantino lo llamó en el 314/315 a Tréveris para que fuera maestro de su hijo Crispo. Terminó allí en el 316 la obra *De mortibus persecutorum*, escribió una apología titulada *De ira Dei*, así como una versión abreviada *(Epitome)* de las *institutiones*. Ésta debía aparecer aún en una segunda edición con discursos de dedicatoria al emperador Constantino, que reinaba ya en solitario (a partir del año 324). Puesto que Lactancio no llegó a completarla, cabe suponer que murió hacia el año 325.

B: B. Kettern: BBKL 4 (1992) 952-965.

E: Opera omnia: S. Brandt = CSEL 19, 27 (1890-1893).— *De ira Dei*: H. Kraft / A. Wlosok = TzF 4 (1974) [TdÜK].— Ch. Ingremeau = SC 289 (1982) [TfÜK].— *De opificio Dei*: M. Perrin = SC 213-214 (1974) [TfÜK].

T: A. Hartl —BKV² 36 (1919) [*De mortibus persecutorum, De ira Dei, Epitome, De opificio Dei*].

L: artículos de léxico/manual: É. Lamirande: DSp 9 (1976) 48-59.— A. Wlosok: HLL 5 (1989) 375-404.— M. P. McHugh: EEC 524s.— A. Wlosok: TRE 20 (1990) 370-374.— V. Loi: EECh I 469s.

Miscelánea: J. Fontaine / M. Perrin (eds.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles* = ThH 48 (1978).

Estúdios: A Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung = AHAW.PH 1960/1962.— V. Loi, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno* = BThS.F 5 (1970).— M. Perrin, *L'homme antique et chrétien*. L'anthropologie de Lactance 250-325 = ThH 59 (1981).— P. Monat, *Lactance et la Bible*. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien, 2 vol., P 1982.

Las instituciones divinas y su *Epítome*

Por su intención y por haber sido escritas una vez finalizado el tiempo de persecución, las «instrucciones divinas» quedaron en la literatura cristiana latina como la única obra de su género. La persecución de los cristianos ordenada por Diocleciano no pretendía sólo obligarlos a volver al antiguo culto a los dioses, sino también convencer a ello mediante la ilustración. Por eso, nada más comenzar la persecución en el año 303, los filósofos y literatos paganos se lanzaron a publicar panfletos que, repitiendo la estratagema conocida ya en tiempos anteriores, presentaban a los cristianos como rudos e ignorantes seducidos por una errónea doctrina irracional. Lactancio respondió a todo eso siguiendo el arquetipo utilizado ya por los apologetas griegos: escribió una apología que rechazaba las inculpaciones lanzadas contra los cristianos, pero, al mismo tiempo, quiso mostrar con argumentos lógicos y filosóficos que los cristianos eran personas con formación, y persuadir a los paganos ilustrados. Por eso, *Las instituciones divinas* ofrecen una doctrina básica de la religión cristiana siguiendo el estilo ciceroniano y clásico, formulada según la mentalidad y terminología de los adversarios, para demostrar que no es la pagana creencia en los dioses y su filosofía la que puede proclamar que se halla en posesión de la verdad, sino sólo

el cristianismo. El título, paralelo al de los manuales jurídicos, apunta al carácter fundamental de la obra: Dios es —como el *pater familias* según el derecho romano— Padre y Señor, Tutor y Juez; y eso regula básicamente su relación con los hombres. Sus mandatos formulan exigencias al hombre, del que se espera que obedezca y que recibirá por ello su merecido galardón.

Los siete libros avanzan del error a la verdad y a la creciente proximidad a Dios. El libro I *(De falsa religione)* refuta el politeísmo. Puesto que el término Dios incluye la *summa potestas* indivisible, es lógico que no puede haber más que un solo Dios, como es posible demostrar también con testimonios de la literatura pagana. Viene a continuación la habitual crítica de los dioses: ellos son sólo hombres divinizados y, por su vergonzosa moral, no pueden servir de modelo ético al hombre. El libro II *(De origine erroris)* explica que el nacimiento de los falsos cultos idolátricos es obra de demonios, a los que el verdadero Dios tolera sólo para que el hombre se acrisole. El libro III *(De falsa sapientia)* quiere demostrar la ignorancia de los filósofos basándose en lo que ellos enseñan sobre la ética. El ideal de vida no son las virtudes mismas, como afirmaban los estoicos, sino que ellas son tan solo medios para conseguir la inmortalidad. No hay que trazar una separación entre sabiduría y religión. El libro IV *(De vera sapientia)* presenta la revelación cristiana traída por Cristo como la verdadera sabiduría que constituye el *exemplum* de la meta del saber perfecto, jamás alcanzado por los filósofos. Como habrían captado correctamente los filósofos (platonismo), Dios es por principio incognoscible, verdad alcanzable sólo por los caminos de la revelación. Y sólo Cristo comunica el saber salvífico perfecto. El libro V *(De iustitia)* arremete contra la pretensión de *pietas* y *iustitia* que esgrimen los perseguidores y con la que justifican su comportamiento. Haciendo referencia a Eneas, el autor muestra que este héroe, tan ensalzado por los romanos como modelo, jamás actuó de acuerdo con la *pietas*. La única piedad y justicia verdadera se encuentra sólo en Cristo, y los paganos la tacharon de locura. El libro VI *(De vero cultu)* expone la ética del cristianismo basándose en las leyes de Dios (no en el *ius civile* romano). En esa presentación, el autor sigue la doctrina ciceroniano-estoica de los oficios, que divide la justicia en obligaciones para con Dios y para con los hombres. Vienen, además, una doctrina de los dos caminos —como la que se podía encontrar ya en la carta de Bernabé y en la Didaché— y detallados catálogos de virtudes y de vicios. El libro VII *(De vita beata)* termina con la escatología en la tradición milenarista de la Apocalipsis de Juan. Faltan 200 años para que se cumplan los 6.000 años de la edad máxima fijada a la tierra. Cuando se cumpla ese tiempo irrumpirá el milenario reino de Dios en la tierra, donde se hará realidad la «época dorada» pintada por los poetas.

Tras la subsiguiente lucha final entre el bien y el mal, se implantará por fin el definitivo y eterno reino de Dios, hacia el que discurre toda la historia de la humanidad.

El *Epítome* no es tanto un resumen de *Las instituciones divinas* cuanto una nueva redacción, abreviada y corregida, que revisa y amplía de modo notable puntos concretos. Se suprimen muchas pruebas, se traducen citas transcritas originariamente en griego, se hace más concisa la argumentación y la exposición, al tiempo que se le dota de mayor claridad.

Cf. también los datos para VI.

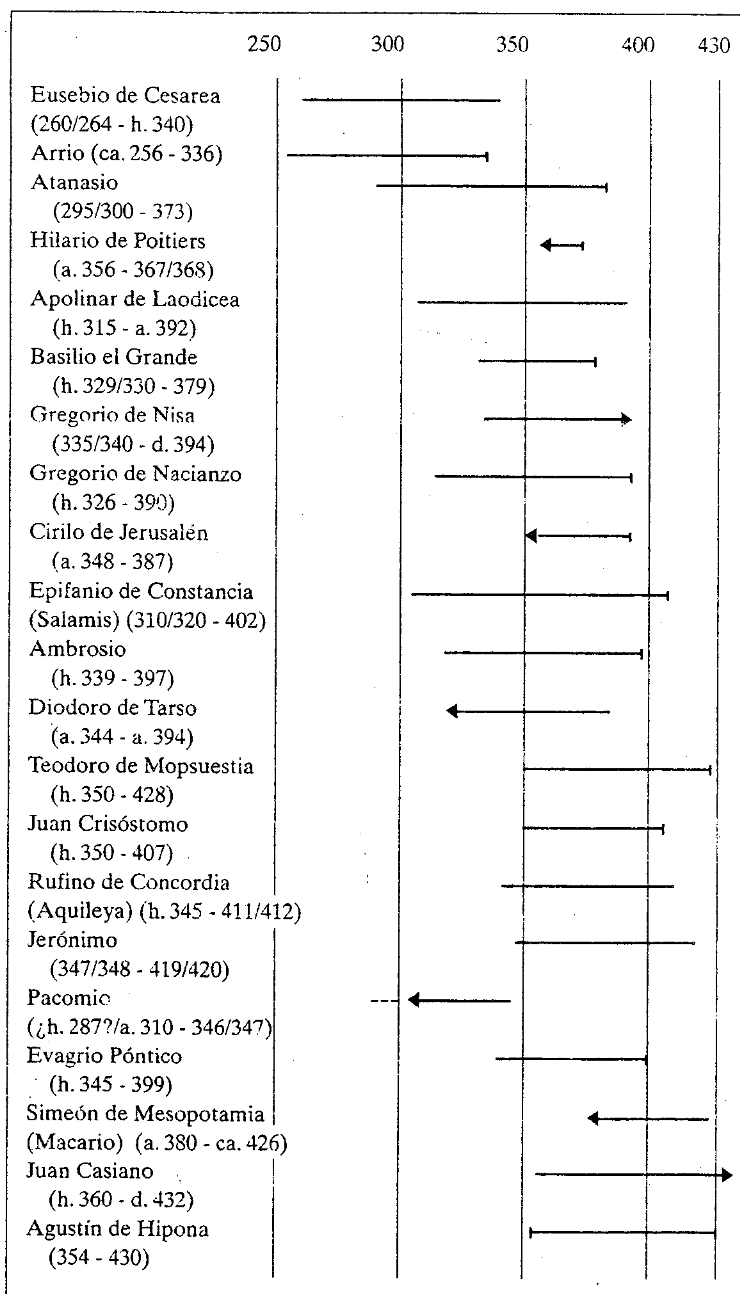
E: Divinae institutiones: P. Monat = SC 204-205, 326, 337, 377 (1973-1992) [I, II, IV, V TfÜK].— *Epitome*: M. Perrin = SC 335 (1987) [TfÜK].

L: O. Nicholson, «Flight from Persecution as Imitation of Christ: Lactantius' Divine Institutes IV,18,1-2»: JThS NS 40 (1989) 48-65.— C. Lo Cicero, «Una "citazione" di Seneca in Lattanzio e l'epilogo del V libro delle *Divinae Institutiones*»: Orph. 12 (1991) 378-410.

TERCERA PARTE

LA LITERATURA DE LA FLORECIENTE IGLESIA IMPERIAL

(DESDE COMIENZOS DEL SIGLO IV HASTA EL AÑO 430)



250
300
350
400
430
Eusebio de Cesarea
(260/264 - h. 340)
Arrio (ca. 256 - 336)
Atanasio
(295/300 - 373)
Hilario de Poitiers
(a. 356 - 367/368)
Apolinar de Laodicea
(h. 315 - a. 392)
Basilio el Grande
(h. 329/330 - 379)
Gregorio de Nisa
(335/340 - d. 394)
Gregorio de Nacianzo
(h. 326 - 390)
Cirilo de Jerusalén
(a. 348 - 387)
Epifanio de Constancia
(Salamis) (310/320 - 402)
Ambrosio
(h. 339 - 397)
Diodoro de Tarso
(a. 344 - a. 394)
Teodoro de Mopsuestia
(h. 350 - 428)
Juan Crisóstomo
(h. 350 - 407)
Rufino de Concordia
(Aquileya) (h. 345 - 411/412)
Jerónimo
(347/348 - 419/420)
Pacomio
(¿h. 287?/a. 310 - 346/347)
Evagrio Póntico
(h. 345 - 399)
Simeón de Mesopotamia
(Macario) (a. 380 - ca. 426)
Juan Casiano
(h. 360 - d. 432)
Agustín de Hipona
(354 - 430)

Está fuera de duda que con el llamado «giro constantiniano» (313) comenzó un tiempo nuevo para la Iglesia cristiana y para su literatura. Entonces ella pudo desarrollarse con libertad y se integró de modo creciente en el sistema político romano y en su cultura, pasando a desempeñar una función vectora. Al afluir cada vez más personas en la Iglesia no sólo crecieron las tareas e influencia de ésta, sino que también se adhirieron a ella más y más personas cultas, se multiplicaron las comunidades y las sedes episcopales. De los obispos, en su mayoría con formación académica, salió la mayor parte de los autores de este período de la literatura patrística, en la que ellos abordaron las exigencias teológicas, pastorales y espirituales que les plantaba su tiempo. En ningún otro siglo de la patrística se escribieron más obras y de mayor importancia que en los siglos IV y V. Por eso se llama gustosamente a este período «tiempo de esplendor» o «época dorada» de la patrística. Pero esta terminología se basa en el esquema tradicional de «ascenso — apogeo — declive», trayendo con ello a la literatura categorías coloreadas de ideología en vez de inferir de ella misma los criterios de orden. La característica específica de la literatura del siglo IV y de principios del siglo V es la de que ella no sólo refleja las múltiples facetas de la vida de la Iglesia en su evolución desde que comenzó a ser tolerada (313) hasta que se convirtió en la Iglesia maridada con el Estado (396), sino que fue conformada por esa evolución. Por tanto, ella es en todas sus abundantes formas «la literatura de la floreciente Iglesia imperial».

En virtud de la orientación histórico-dogmática que siguió al principio la patrología se suelen considerar los concilios de Nicea (325) y de Calcedonia (451) como piedras angulares de este período. La mayoría de los historiadores coinciden en pensar que en la primera mitad del siglo V en muchos campos se producen cortes que marcan el final de un período y el comienzo de otro. Repitamos que la periodización literaria debería extraer sus criterios de la evolución de la literatura misma. Y parece que, incluso desde la vertiente de la historia de los dogmas,

muchas razones empujan a pensar que el corte no se produjo en el concilio de Calcedonia (451), sino hacia el año 430.

1. Con la conquista de Roma por los visigodos de Alarico (410) comenzó a desmoronarse la unidad imperial política constituida por Oriente y Occidente. Cierto que hasta el año 476 reinó de modo nominal un emperador romano occidental y que bastantes instituciones del imperio, por ejemplo el senado romano, pervivieron hasta el siglo VI, pero comenzó en ese momento la imparable transformación radical de Occidente bajo los soberanos «bárbaros». Y también la literatura hubo de hacer frente en el plano práctico, histórico y teológico a aquella nueva situación. El tratado *De civitate Dei*, de Agustín de Hipona, constituyó el primer hito de la nueva fase.

2. Con la muerte de Agustín, si no antes, quebró también la unidad lingüística del imperio romano; y, con ella, la unidad cultural y literaria. Agustín tenía un conocimiento básico del griego, aunque no dominaba con fluidez esa lengua, pero, después de él, el desconocimiento del griego hizo que en Occidente se tuviera acceso a la literatura griega sólo si estaba vertida al latín.

3. Desde el punto de vista de la historia de la teología y de la literatura, el concilio de Calcedonia no puso punto final a un período, sino que, más bien, constituyó su apogeo y provocó seculares dolores de sobreparto en cuanto a su recepción. La controversia acerca de Nestorio, que comenzó en el año 428, debe ser valorada, desde la historia de los dogmas, como inicio del nuevo período.

Por tanto, sin que se pueda indicar un año concreto, es lícito pensar que el año de la muerte de Agustín (430) puede servir como punto de orientación para un nuevo período ya que él encarna el apogeo de la literatura eclesiástico-imperial, pero en su vida y actividad creativa se perfilaba ya la nueva época según los criterios indicados: *De civitate Dei*, la conquista del norte de África por los vándalos, conocimientos lingüísticos, problema de la cristología «prenestoriana» de Leporio, invitación al concilio de Éfeso (431).

En este período que va de comienzos del siglo IV al año 430 nacieron casi todas las obras de la literatura patrística que tratan todas las manifestaciones de la vida de la Iglesia:

—la concepción de la Sagrada Escritura como base de la fe;

—la fundamentación y penetración filosóficas de la fe;

—el seguir escribiendo sobre teología y el desarrollo de los dogmas fundamentales debatiendo con heterodoxias y con el Estado, ahora cristiano, que exigía una nueva concepción de la Iglesia;

—la historiografía en el horizonte de un «reino de Dios» iniciado ya;

—teología de los sacramentos y praxis litúrgica: catequesis bautismal, liturgia de la misa, penitencia, matrimonio incluyendo los textos litúrgicos y la poesía cristiana;

—vida espiritual/espiritualidad, ministerios eclesiásticos y monacato/ascesis;

—la conducta recta (ética/moral) en la vida de cada día con inclusión de una legislación cristiana;

—la predicación, que abarca todos los temas y ámbitos mencionados.

La dificultad para hacer una exposición histórica clara de esta literatura estriba no sólo en su riqueza y variedad sino en que ya ningún Padre de la Iglesia puede ser clasificado objetivamente sólo en una categoría. Por tanto, si la exposición sigue de modo estricto la cronología, rompe las conexiones objetivas; y si presenta el material en diacrónicos cortes longitudinales del contenido, entonces se pierde de vista la evolución histórica del conjunto. Sobre todo, resulta insuficiente a todas luces dividir a los autores siguiendo criterios derivados sólo de la historia del dogma o regionales. La estructura que elegimos presupone que la literatura cristiana permite diferenciar a partir del siglo IV tres grandes sectores:

1. la teología y, de modo especial, la dogmática, que determinó también las grandes controversias intraeclesiales que al mismo tiempo, debido a la concepción de la relación de la Iglesia con el Estado romano, llevan a confrontaciones con éste;

2. la pastoral, que abarcaba todas las manifestaciones prácticas de la vida de la Iglesia: misión, conversión, enseñanza, predicación, sacramentos, asistencia social, etc.; y

3. las fuerzas ascéticas y monásticas, que en parte se integraron en la vida de la comunidad y en parte se retiraron de ella, como elementos de una forma de vida cristiana autónoma.

Ellos sirven como principio fundamental de clasificación para situar cronológicamente las personas y los escritos. Pero no hay que perder de vista que los tres sectores actúan siempre de forma mancomunada en cada uno de los autores tratados. Su clasificación en una categoría o en otra no hace sino acentuar si significación principal, para no perder la conexión objetiva necesaria para una visión panorámica. Naturalmente, Agustín escapa a una clasificación de este tipo. Él compendió en su persona su tiempo pues estuvo abierto a todas las corrientes eclesiásticas y teológicas y las cultivó apuntando una dirección. Por eso, él se merece un capítulo aparte.

CARACTERÍSTICAS DE LA HISTORIA DEL SIGLO IV

El trasfondo teológico, eclesiástico y político relevante para comprender la literatura cristiana del siglo IV es tan plural y complejo que exige que expongamos de modo sucinto la historia del siglo IV antes de entrar en la literatura de este período. El correspondiente análisis seleccionará, ordenará y ponderará el material desde tres puntos de vista: el de la política estatal, el de los sucesos eclesiales y de política eclesiástica, y el de las cuestiones teológicas. Tal análisis contempla el mismo material históricamente indivisible desde tres vertientes diferenciadas en el plano cognoscitivo para hacer así que destaquen las estructuras y líneas necesarias para la comprensión y cuya suma debe arrojar al final una imagen lo más próxima posible a la realidad histórica.

I. HISTORIA POLÍTICA

B: K. Christ y otros, *Römische Geschichte.* Eine Bibliographie, Da 1976.

I: V. Grumel, *La chronologie* = BByz.T 1 (1958).— A. H. M. Jones / J. R. Martindale / J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 3 vol., C 1971-1992.

L: A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602.* A Social, Economic and Administrative Survey, vol. 1, O 1964.— W. Schneemelcher, *Kirche und Staat im 4. Jahrhundert* = BAR 37 (1970).— K. Christ, *Römische Geschichte.* Einführung, Quellenkunde, Bibliographie, Da [3]1980.— G. Bonamente / A. Nestori (eds.), *I cristiani e l'impero nel IV secolo*, Macerata 1988.— A. Demandt, *Die Spätantike.* Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr. = HAW 3/6 (1989).— A. Dihle (ed.), *L'Église et l'empire au IVe siècle.* Sept exposés suivis de discussions, Ginebra 1989.— B. Baldwin, «Roman Empire»: EEC 791-

796.— F. Heim, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose* = ThH 89 (1992).

INTRODUCCIÓN: LA IDEA DEL SACRO IMPERIO

Cuando en el contexto de la historia de la teología y de la Iglesia del siglo IV se habla de política se alude, prácticamente de modo exclusivo, a la política de los emperadores romanos. Ella se extiende desde Constantino el Grande (306/324-337), primer emperador cristiano y soberano único, hasta Teodosio el Grande (379/388-395), último soberano único de todo el imperio. Ellos señalan no sólo las piedras angulares de la evolución del imperio en el siglo IV, sino también los problemas básicos de ella. La idea del imperio romano era una idea de unidad: un imperio, un emperador, un Dios o unitarios dioses del Estado. Además, en la persona del emperador se manifiesta la idea sacrodinámica del imperio. Él era no sólo soberano supremo, guardián de la unidad y propulsor del bienestar del imperio, sino también sumo sacerdote, incluso dios, en el que se encarnan los dioses del imperio que garantizan la unidad y el bienestar del Estado.

Sin embargo, la vasta extensión del imperio y la creciente presión que pueblos orientales, godos, eslavos y germánicos ejercían sobre las fronteras del imperio llevó a Diocleciano a instituir en el año 285 la tetrarquía. Cierto que ella no eliminaba la idea de la unidad del imperio romano —el *senior Augustus* la encarnaba—, pero llevaba en sí el germen de la división del imperio y de las luchas de los emperadores por el poder. Esto se hace patente ya en el caso de Maximiano, coaugusto con Diocleciano, que, tras su dimisión, llevada a cabo en el 305 según las reglas de la tetrarquía, pero contra su voluntad, se hizo proclamar emperador en dos ocasiones (308 y 310). Tras la desaparición de Diocleciano, la tetrarquía nunca más funcionó según su plan original. Cierto que sólo Constantino (324-337), Constancio II (353-361) y Teodosio (388-395) gobernaron en solitario el imperio; en los años restantes siempre hubo cosoberanos legítimos o ilegítimos (usurpadores). Se trataba de dinámicos generales que se entregaron a fondo a la tarea de asegurar las extensas fronteras del imperio, como Licinio, Constante o Juliano, pero estaba presente ya ahí el germen de la guerra civil, o se trataba de hijos, como Graciano y Valentiniano II, que habían sido nombrados co-regentes siendo aún muy jóvenes, a fin de asegurar la herencia dinástica ya que crecían la amenaza extrapolítica y el peligro de usurpadores. Sólo durante el reinado de los hermanos Valentiniano I y Valente y durante el gobierno de Teodosio hubo una colaboración pacífica basada en lazos familiares que fueron respetados con confianza.

Todos aquellos emperadores, coemperadores, paraemperadores y emperadores enfrentados entre sí carecerían de importancia para la historia de la teología y de la Iglesia del siglo IV si la religión no hubiera estado unida de modo indisoluble a la idea del emperador y del imperio romano. Los dioses habían hecho grande a Roma, la conservaban y protegían; y en la fortuna política del emperador, en su palmarés victorioso en las batallas y en el bienestar del imperio se manifestaban la mano de los dioses y la recta veneración de Dios. El emperador Constantino, al convertirse al cristianismo en el año 312, había dado la espalda a los antiguos dioses del imperio, pero no a la subyacente idea del imperio. Sucedió tan solo que el Dios cristiano suplantó a los antiguos dioses. En la batalla del Puente Milvio de Roma en la que Constantino venció a Majencio, el Dios cristiano demostró ser el más poderoso y, por tanto, el Dios verdadero que garantizaba ahora la consistencia y el bien del imperio. Por su condición de emperador, Constantino era el procurador de este Dios como guía de la unidad sacro-política del imperio al igual que los emperadores anteriores a él en el nombre de los antiguos dioses. De ahí que Eusebio lo llamara «κοινὸς ἐπίσκοπος» (*Vita Constantini* I 44,2) y él mismo se denominara «ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός» (*Vita Constantini* IV 24). Este título concuerda con el antiguo título de *pontifex maximus*, que también los emperadores cristianos siguieron utilizando hasta Teodosio, si bien en la Iglesia cristiana no incluía función sacerdotal alguna. Pero la idea del sacro imperio justificaba que el soberano estuviera obligado a procurar el bienestar de su pueblo tanto en el plano político como en el religioso.

Por eso, los emperadores cristianos actuaron también como dirigentes de la Iglesia, convocaban concilios, promovían, confirmaban y rechazaban sus conclusiones, aprobaban elecciones de obispos o deponían obispos; incluso fijaban la fe recta y obligatoria tras el asesoramiento de sínodos o de teólogos; hasta que Teodosio, en el 381, elevó esa fe a la categoría de ley del Estado. Al actuar así, no trataba sólo de poner término al revuelo público que se produjo varias veces en el siglo IV —comenzando por los donatistas, siguiendo con los arrianos hasta llegar a los priscilianistas—, sino de realizar la idea del imperio, que sólo podía tolerar un *único* culto oficial en el Estado cuya uniformidad y realización correcta debía establecer y proteger él para bien del Estado. Se podían tolerar simultáneamente otras religiones y confesiones en la medida en que ellas no pusieran en peligro el bien del Estado.

Esta idea general del imperio así como el objetivo fundamental de la unidad del imperio y de su prosperidad podían adoptar formas concretas muy diversas, como sucedió en el siglo IV; no sólo cambiando del paganismo al cristianismo en los días del emperador Constantino o volviendo al paganismo bajo Juliano el «Apóstata», sino también dentro

de diferentes confesiones cristianas. Dependía esto no tanto de las creencias religiosas personales del soberano —entre los emperadores del siglo IV no se dio un aferramiento «dogmático» a doctrinas de fe sin tener en cuenta su éxito práctico—, sino que la oportunidad política servía de medida. Porque el éxito político documentaba el favor de los dioses y, con ello, que la creencia religiosa era correcta. Por eso, la política que los emperadores seguían en materia religiosa formaba parte de su política para conservar el poder. Por eso no tenían reparo alguno en servirse de la Iglesia y de la fe como instrumento en la lucha por el poder. Si se interpretan desde este punto de mira la política imperial y la política respecto de la religión se cae en la cuenta de que son políticamente lógicos los modos de proceder de los emperadores que, de no verlos desde ese ángulo, resultarían más bien caóticos y en más de una ocasión contradictorios.

T: P. R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church.* A Collection of Legal Documents to A.D. 535, 3 vol., Lo 1966.
L: M. Vogelstein, *Kaiseridee — Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Constantin*, Br 1930.— W. Ensslin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden* = SBAW.PH 1943/1946.— H. Berkhof, *Kirche und Kaiser.* Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert, tr. de G. W. Locher, Zu 1947.— F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*; Origins and Background, vol. 2, Washington DC 1966, 659-850.— J. Ziegler, *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh.n.Chr.*, Kallmünz 1970.— A. Piganiol, *L'Empire chrétien (325-395)*, P [2]1972.— J. R. Fears, *Princeps a diis electus.* The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome = PMAAR 26 (1977).— J. H. W. G. Liebeschetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, O 1979.— St. Elbern, *Usurpationen im spätrömischen Reich*, Bn 1984.— A. Dihle (ed.), *L'Église et l'Empire au IVe siècle*, Ginebra 1989.

A) CONSTANTINO EL GRANDE (306/324-337)

Cuando en el año 312 Constantino pugna por el poder con Majencio cambia de dios, y el éxito le da la razón, como en la lucha contra Licinio en el 324. Una vez que Constantino consigue quedar como soberano único, su objetivo principal debía ser el de proteger contra enemigos externos la unidad del imperio bajo el soberano único con el favor del único Dios y de su Iglesia; y, en el plano interno, promover la unifor-

Emperadores romanos del siglo IV (usurpadores en cursiva)

	Parte occidental		Parte oriental	
	Augusto	César	Augusto	César
Diócesis	Italia, Retia, África	Galia, Britania, España	Tracia, Asia, Menor, Siria, Egipto, Libia,	Iliria, Grecia, Dalmacia, Panonia,
Cortes	Milán, Aquileya	Tréveris, York	Nicomedia	Sirmio, Tesalónica
305	Abdica la 1ª tetrarquía de Diocleciano, 2ª tetrarquía			
	Constancio Cloro († 306) Padre de Constantino	Severo	Galerio († 311)	Maximino Daya († 312)
305 306	Severo († 307) *Majencio*	Constantino		
307	Constantino			
308	Licinio	Constantino		
311			Licinio († 325)	
312	Constantino			
313				Licinio († 325)
324	Constantino el Grande único soberano († 337)			
337	Constante (césar) Italia, África Panonia, Dalmacia	Constantino II († 340)	Flavio Dalmacio (césar): Tracia y Constantinopla († 337)	Constancio II Oriente y Egipto
9.9.337	(Augusto)	(Augusto)	Repartida entre Constante (Iliria occidental) y Constancio II (Iliria oriental y Tracia)	(Augusto)
340	Constante soberano único del imperio occidental († 350)			
350	*Magnencio* († 353)			
353	Constancio II soberano único (†361)			
355 360	Juliano (césar) (Augusto)			
361	Juliano el «Apóstata» soberano único († 363)			
363	Joviano soberano único († 364)			
364 367	Valentiniano († 375) y su hermano menor, Graciano, hijo mayor de Valentiniano 2 de agosto en Occidente		Valente († 378)	
375	Valentiniano II (2º hijo, † 392) (en los límites de la tetrarquía de Diocleciano)	Graciano († 383)		
379			Teodosio	
383		*Máximo* (†388)		
388	Teodosio soberano único († 395)			

midad. Porque perseguía esa política, debió de haberle resultado especialmente dolorosa toda la polvareda que se levantó en torno a Arrio, que ponía en peligro esta sacra unidad del imperio. Por eso, cuando los hechos le obligaron a convencerse de que no se trataba de una discusión «filosófica» políticamente irrelevante de diversas escuelas teológicas, como él había supuesto en un primer momento, sino de una división eclesiástica y por ende pública, procuró solventar el conflicto. Convocó el concilio de Nicea (325), llevó la dirección y quizá llegó incluso a proponer la solución de la cuestión teológica acerca de la divinidad de Cristo mediante el término del ὁμοούσιος. Luego, el concilio decidió con la aprobación casi unánime de los obispos el Símbolo niceno. El emperador desterró a los tres recalcitrantes.

Con eso podría haber finalizado la disputa; y Constantino quería que hubiera terminado. Pero como no amainaba, él se fijó como meta suprema no la imposición estricta de las decisiones de Nicea —pues precisamente esos intentos suscitaban los alborotos—, sino, de acuerdo con el ideal del culto unitario en el imperio y con la necesidad política de la unidad interna del imperio, el restablecimiento de la paz en la Iglesia y en el imperio. No está comprobado con toda seguridad si ya en el año 327 tuvo lugar en Nicea una asamblea postsinodal que rehabilitó a Arrio. En todo caso, los radicales de ambos bandos ponían en peligro los objetivos imperiales. Por eso, tras otro intento (fallido) de someter a Arrio (333), debieron ir al exilio: Eustacio de Antioquía (330), Atanasio de Alejandría (335) y Marcelo de Ancira (336). Los actores del momento, gratos al emperador y promotores de sus afanes, fueron hombres como Eusebio de Cesarea y Eusebio de Nicomedia, que apostaban por una conciliadora vía media en el plano político y teológico. La reconciliación de Arrio por un sínodo celebrado en Jerusalén en el 335 tras haber presentado aquél una confesión de fe conciliadora y de apariencia aceptable es la consecuencia lógica de la política de unión seguida por Constantino. El llamamiento que el emperador, presente en ese sínodo, dirigió a las Iglesias de Alejandría y de Egipto para que pusieran fin a las divisiones permite conocer con claridad sus intenciones fundamentales.

Constantino falleció el 22 de mayo del año 337 sin haber solucionado el problema de la controversia arriana. La mitad occidental del imperio, adonde había sido desterrado Atanasio y adonde Marcelo había ido, aceptaba sobre todo el Símbolo niceno; la parte oriental se decantaba de forma mayoritaria por el arrianismo o por una vía media entre ambos extremos.

E: V. Keil, *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Grossen* = TzF 54 (1989) [lgTdÜ].

L: artículos de léxico: J. Vogt: RAC 3 (1957) 306-379.— St. G. Hall: TRE 19 (1990) 489-500.— R. M. Grant: EEC 225-227.— M. Forlin Patrucco: EECh I 193.

Exposiciones globales: H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* = AAWG.PH 34 (1954).— H. Dörries, *Konstantin der Grosse* = UB 29 (1958).— J. Vogt, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, Mu [2]1960.

Misceláneas: H. Kraft (ed.), *Konstantin der Grosse* = WdF 131 (1974).— G. Bonamente / F. Fasco (eds.), *Constantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, 2 vol., Macerata 1992-1993.

Estudios: A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, tr. por H. Mattingly, O 1945.— V. C. de Clerq, *Ossius of Cordova*. A Contribution to the History of the Constantinian Period = SCA 13 (1954).— H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung* = BHTh 20 (1955).— K. Aland, «Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins»: StPatr 1 = TU 63 (1957) 547-600.— *ID.*, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*. Alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erneuerungsbewegung, Gü 1960, 202-239.— J. Straub, «Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty»: DOP 21 (1967) 37-56 = *Regeneratio Imperii*. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik, Da 1972, 134-158.— A. Lippold, «Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Grosse»: ZKG 92 (1981) 1-15.— #162. Norderval, «The Emperor Constantine and Arius: Unity in the Church and Unity in the Empire»: StTh 42 (1988) 113-150.— K. M. Girardet, «Kaiser Konstantin d. Gr. als Vorsitzender von Konzilien. Die historischen Tatsachen und ihre Deutung»: Gym. 98 (1991) 548-560.— J. Bleicken, *Constantin der Grosse und die Christen*. Überlegungen zur konstantinischen Wende = HZ.B NF 15 (1902).— R. Leeb, *Konstantin und Christus*. Die verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Grossen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser = AKG 58 (1992).

B) Los hijos de Constantino (337-361)

1. Soberanía compartida (337-353)

Constantino legó el imperio a sus tres hijos —Constantino II, Constancio II y Constante— y a su sobrino Flavio Dalmacio como césares

con iguales derechos en sus respectivos territorios administrativos. Había creado con ello una constelación que debía llevar casi de forma necesaria a la lucha por el predominio, como sucedió enseguida. Flavio Dalmacio fue desposeído del poder ya en el año 337, y perdió la vida junto con casi todos los miembros de su familia. Constancio y Constante se repartieron ese territorio y Constancio II fue preterido en el reparto. Luego, el 9 de septiembre del año 337, los tres tomaron el título de «Augusto». En el año 340 Constantino II pierde la vida en el conflicto con Constante, de modo que sólo quedaban dos emperadores: Constante en la parte occidental del imperio y Constancio II en Oriente. Pero no desapareció la rivalidad entre ambos, en la que no dudaron en servirse de la política religiosa. Constante se atuvo al nicenismo occidental; Constancio II, a los arrianos (moderados).

Ni Constante ni Constancio consiguieron imponerse a su contrincante, de modo que la situación de la Iglesia permaneció indecisa. Gracias a la sublevación del general germano Magnencio, que usurpó el imperio occidental, y al asesinato del emperador Constante (350), la balanza se inclinó al fin del lado de Constancio. Cierto que también Magnencio, aunque era pagano, favoreció a la nicénica Iglesia occidental, pero no tuvo de su lado la suerte en el combate. En las dos batallas decisivas del año 351 y 353 salió victorioso Constancio, que, de ese modo, consiguió hacerse con todo el imperio. La noticia de que Constancio no participó en la batalla, sino que pasó todo el tiempo orando en una capilla, documenta bien a las claras hasta qué punto estaban interrelacionadas para él la victoria y su fe en Dios.

2. Constancio II como soberano único (353-361)

La reacción antinicena comenzó de inmediato. Mejor dicho: el emperador se esforzó en apoyar mediante un credo unitario la unidad política del imperio en el sentido de la idea del imperio. En consecuencia, todos los que se oponían a ese objetivo o daban la impresión de ponerlo en peligro debían desaparecer de la escena. Sínodos de Arlés (353) y Milán (355) condenaron a Atanasio, opuesto a todo compromiso. En la condena quizá pesaron también las relaciones que éste había mantenido con Magnencio y que Constancio consideró como alta traición. Con Atanasio fueron condenados sus partidarios Lucífero de Cagliari, Hilario de Poitiers, Osio de Córdoba y Liberio de Roma. El emperador no tuvo el menor inconveniente en utilizar la fuerza militar para realizar sus objetivos en Alejandría (356), exilar a Atanasio e imponer como obispo al arriano Georgio de Capadocia.

Fracasó el primer intento de llegar a una unión en el sínodo de Sirmio (357) prohibiendo utilizar los términos ὁμοούσιος y ὁμοιούσιος, es

decir, negando en la práctica el problema. El subsiguiente doble sínodo de Rímini y de Seleucia (359) no consiguió en ninguna de sus respectivas partes el resultado deseado por el emperador. Pero como él estaba decidido entonces a conseguir la unidad aunque fuera utilizando la violencia, obligó en Nike (Tracia) a las delegaciones de ambos sínodos a suscribir una fórmula homoiana en el sentido de Sirmio, lo que confirmó un sínodo celebrado en Constantinopla (360). Un sínodo de París (360/361) interpretó, además, el ὁμοούσιος en el sentido de una *similitudo*, es decir, como ὁμοίωσις.

Con ello, prescindiendo de los restos de la obstinada oposición de Atanasio, se podría haber estabilizado —otra vez después de Constantino— la unidad de fe en virtud de una intervención imperial, aunque ahora en una línea media homoiana, si Constancio no hubiera muerto el 3 de noviembre del 361 durante una expedición militar en Persia.

1. *Constante*: J. Moreau: JAC 2 (1959) 179-184.— R. M. Grant: EEC 225.— M. Forlin Patrucco: EECh I 192.
2. *Constantino II*: J. Moreau: JAC 2 (1959) 160.— M. Forlin Patrucco: EECh I 193.
3. *Constancio II*: K. Kraft, «Die Taten der Kaiser Constans und Constantius II»: JNG 9 (1958) 141-86.— J. Moreau: JAC 2 (1959) 162-179.— K. M. Girardet, «Kaiser Konstantius II als "*Episcopus Episcoporum*" und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes (Ossius von Cordoba und Lucifer von Calaris)»: Hist 26 (1977) 95-128.— R. Klein, *Constantius II, und die christliche Kirche*, Da 1977.— M. M. Mudd, *Studies in the Reign of Constantius II*, NY 1989.— R. M. Grant: EEC 231-233.— M. Forlin Patrucco: EECh I 198.

C) Juliano el Apóstata (361-363) y Joviano (363-364)

Con el emperador Juliano, que ya al comenzar su reinado se confesó públicamente favorable a los dioses antiguos, mereciendo así que los cristianos lo apodaran «El Apóstata», se inició un nuevo y breve renacimiento de la creencia en los antiguos dioses. Juliano quiso asegurar el acosado *Imperium Romanum* sobre las bases renovadas por él. Por eso, trató de empequeñecer a las Iglesias cristianas —con independencia de cuál fuera su confesión— y robustecer el antiguo culto que sus predecesores habían socavado con astucia o combatido abiertamente. Pero lo único que hizo fue volver a los antiguos dioses, pues la subyacente idea de imperio permanecía inalterada. El cristianismo era indiferente para él, y se toleraba mientras no dañara al bien del Esta-

do. Por eso revocó —por desinterés, no para favorecer— las condenas de exilio que Constancio había fallado por motivos cristianos. Tampoco tenía interés alguno en reponer en sus puestos a los obispos que volvieron del exilio ni en renovar los privilegios de la Iglesia. En aras de una religión uniforme del imperio, el cristianismo debía llegar a perder toda importancia para el sistema estatal; por ejemplo, mediante su atomización. El poder del Estado intervenía por la razón de Estado, sin tener en cuenta los bandos, sólo cuando las disputas eclesiásticas internas perturbaban el orden público. El nuevo destierro de Atanasio el 24 de octubre del 362 se habría debido, pues, más a los desórdenes que él había provocado en Alejandría que a los éxitos político-religiosos que él había conseguido en el sínodo celebrado allí.

La reacción pagana de Juliano († 26 de junio del 363), así como el período católico de su sucesor Joviano († 17 de febrero del 364), que devolvió todos los privilegios a la Iglesia y llamó del destierro a Atanasio, no pasaron de ser simples episodios dado el breve reinado de ambos.

1. *Joviano*: G. Wirth, «Jovian. Kaiser und Karikatur»: *Vivarium* (FS Th. Klauser) = JAC.E 11 (1984) 353-384.— P. Siniscalco: EECh I 454.

2. *Juliano «Apóstata»*

B. M. Caltabiano, «Un quindicennio di studi sull'imperatore Giuliano III (1965-1980)»: *Koinonia* 8 (1984) 17-31.

L: P. Allard, *Julien l'Apostate*, 3 vol., P 1900.— J. Bidez, *Julian der Abtrünnige*, Mu 1940.— G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, C/MA 1978.— R. Klein (ed.), *Julian Apostata* = WdF 509 (1978).— P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism*. An Intellectual Biography, O 1981.— C. Fouquet, *Julien, la mort du monde antique*, P. 1985.— B. Gentili (ed.), *Giuliano Imperatore*, Urbino 1986.— D. B. Levenson: EEC 510-512.— M. L. Angrisani Sanfilippo: EECh I 459s.— J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, P 1992.— E. L. Grasmück, «Kaiser Julian und der θεὸς λόγος der Christen»: H. Ch. Brennecke / E. L. Grasmück / Ch. Markschies (eds.), *Logos* (FS L. Abramowski) = BZNW 67 (1993) 297-327.

D) Valentiniano (364-375) y Valente (364-378)

La postura confesional del imperio prosiguió con los hermanos Valentiniano y Valente. Éste siguió la línea homoiana de Constancio e intentó todo para que esta confesión resultara vencedora. Lo intentó, sobre todo, nombrando secuaces de esa línea para las sedes episcopa-

les, pero también utilizando la presión abierta y la amenaza. Mientras que el tiempo de Atanasio se aproximaba a su final († 373), Capadocia se convirtió desde el 370 en el nuevo centro de la resistencia nicena, bajo la dirección del metropolitano Basilio de Cesarea. Éste no sólo plantó cara al emperador (372), sino que tuvo la habilidad de asegurar su región mediante el nombramiento de hermanos y amigos partidarios de su línea. Su hermano Gregorio, más joven que él, fue nombrado obispo de Nisa en el 371; Pedro, su hermano más joven, accedió a la sede episcopal de Sebaste en el 372; Gregorio, su compañero de estudios, fue obispo de Sásima en el 372, y de Nacianzo en el 374; en 373/374 fue nombrado obispo de Iconium Anfiloquio.

Bajo Valentiniano, Occidente permaneció tranquilo y niceno si exceptuamos las disputas protagonizadas en Roma por el obispo Dámaso y el diácono Ursino, que se asemejaron a una guerra civil. Lo mismo sucedió durante el reinado de su hijo mayor, Graciano, que gobernó a partir del 367 como césar con su padre y, tras la muerte de éste (375) dominó la Galia, Britania y España. El otro distrito gubernamental de Occidente (según la división diocleciana; Italia, Retia y África), elevó a Valentiniano II, hijo segundo de Valentiniano, a la dignidad de césar. Éste se convirtió con su madre Justina al arrianismo. De ahí resultaron las famosas confrontaciones entre Ambrosio, obispo de Milán (374-397), niceno inflexible, que siendo césar Graciano había desplegado con éxito gran dinamismo contra los arrianos, y la arriana corte imperial de Milán. Ambrosio se negó decididamente en dos ocasiones (385/386) a entregar iglesia alguna a los arrianos, y se salió con la suya. Puesto que en el año 387 Valentiniano huyó del usurpador Máximo, que apoyaba a los nicenos, y fue a Oriente a buscar refugio en Teodosio, donde se convirtió al cristianismo ortodoxo influido por su nuevo protector, terminó de ese modo el último apoyo que un soberano romano prestó al arrianismo.

1. *Graciano*: M. Fortina, *L'imperatore Graziano*, Turín 1953.— G. Gottlieb, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian* = Hyp. 40 (1973).— G. Gottlieb: RAC 12 (1983) 718-732.— G. Gottlieb, «Der Mailänder Kirchenstreit von 385/86. Datierung, Verlauf, Deutung»: MH 42 (1985) 37-55.— M. P. McHugh: EEC 390.— M. G. Mara: EECh I 360.
2. *Valente*: R. Snee, «Valens' Recall of the Nicene Exiles and Anti-Arian Propaganda»: GRBS 26 (1985) 395-419.— M. P. McHugh: EEC 921s.— M. G. Mara: EECh II 858.
3. *Valentiniano I*: W. Heering, *Kaiser Valentinian I. (364-375 n.Chr)*, Magdeburgo 1927.— M. P. McHugh: EEC 922.— M. G. Mara: EECh II 858.
4. *Valentiniano II*: M. P. McHugh: EEC 922.— M. G. Mara: EECh II 858s.

El credo niceno alcanzó, sin embargo, la victoria propiamente dicha el 19 de enero del 379 con la entronización del emperador Teodosio en Oriente tras la muerte del emperador Valente en la batalla de Adrianópolis contra los visigodos. Teodosio era oriundo de España, había crecido en la fe nicena y, enseguida de acceder al trono, declaró a ésta religión del imperio. Sin duda, tenemos que ver en esa decisión no sólo motivos sugeridos por su fe personal, sino también la conciencia de que con ello daba al imperio un credo uniforme empalmando así con la idea de Roma. Ya el 3 de agosto del 379 dispuso que en adelante sólo el credo niceno era lícito. El 27 de febrero del 380 se hizo un llamamiento a todo el imperio para que se convirtiera a la fe cristiana tal como la enseñan Roma y Alejandría. De ese modo se habían tomado ya las decisiones fundamentales de política religiosa antes de que el emperador entrara en Constantinopla el 24 de noviembre del 380. Sustituyó de inmediato al patriarca arriano Demófilo por Gregorio de Nacianzo; y cuando éste demostró no estar a la altura de la tarea lo sustituyó por el *senator* Nectario en el 381. En ese mismo año, el segundo concilio ecuménico, convocado por Teodosio en Constantinopla, se ocupó de las cuestiones teológicas pendientes del neoarrianismo de Aecio y de Eunomio, del apolinarismo y de los neumatómacos y macedonianos; puntualizó la doctrina del concilio de Nicea en lo tocante a la divinidad del Espíritu Santo, y contribuyó a que éste se impusiera en la vida cristiana.

Al vencer al usurpador Máximo (388), Teodosio pudo unir por última vez todo el imperio bajo un solo soberano; y en el 391 sacó la consecuencia político-religiosa de prohibir en todo el imperio toda forma del antiguo culto pagano. Con ello, el cristianismo de cuño niceno se había convertido en la religión oficial del Estado. Prosiguió una sistemática destrucción de templos e imágenes de dioses comenzada ya en el año 384. Ni siquiera fueron respetados edificios tan famosos como el Serapeion de Alejandría. Para lamento incluso de bastantes cristianos, fueron destruidas importantes obras de arte y tesoros culturales. También cesaron instituciones de dilatada existencia relacionadas con el culto a los dioses; entre ellas, los centenarios juegos olímpicos. La definitiva decisión de Teodosio de imponer al Dios de los cristianos en todo el imperio fue ratificada políticamente mediante su victoria sobre los usurpadores paganos Arbogasto y Eugenio el 6 de septiembre del año 394 en la batalla de Frigidus (hoy: Wippach). Aquella victoria fue considerada en general como sentencia de Dios.

Bajo los reinados de Valentiniano II y de Teodosio cambió de forma radical, también en Occidente, la relación entre el emperador y la Iglesia. Cierto que no se pusieron en duda la idea sacra del imperio ni

la competencia del emperador en cosas de la Iglesia, pero se comenzó a pensar que las puras decisiones sobre la fe escapaban a su poder. Es verdad que ya antes algunos obispos se habían opuesto a decisiones imperiales y se habían mantenido inflexibles en su convicción de fe, pero el emperador jamás se había doblegado a ellos. Ambrosio en Milán fue el primero que consiguió esto al oponerse a Valentiniano II y más tarde incluso a Teodosio (390), cuando, a causa de un asesinato en masa llevado a cabo en Tesalónica, le impuso la obligación de hacer penitencia pública y Teodosio la cumplió. Con ello, en Occidente se pusieron las bases para una Iglesia emancipada del emperador, que asumía sus tareas y que, mediante la evolución política que comenzó después de la muerte de Teodosio (395) hasta el final del imperio occidental romano, se promovieron aún más.

L: W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.:* SBAW.PH 1953/2.— N. Q. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity* = LHD (1961).— A. Lippold, *Theodosius der Grosse und seine Zeit*, Mu ²1980.—T. E. Gregory: EEC 892s.— M. G. Mara: EECh II 828s.

II. HISTORIA DE LA IGLESIA

Los cuatro patriarcados de la Iglesia antigua, así como los numerosos sínodos, celebrados a veces más de una vez al año, son como microcosmos que reflejan de modo insuperable la verdadera situación de la Iglesia del siglo IV. Porque si bien es cierto que los emperadores determinaban la política eclesiástica, sin embargo no lo hacían ejerciendo de modo absolutista el poder, sino que presuponían siempre la legitimación por medio de una asamblea de obispos o la procuraban convocando sínodos cuya presidencia ostentaban y cuyas decisiones encauzaban. Los cuatro patriarcados —cuyo orden jerárquico de mayor a menor era Roma, Constantinopla, Alejandría y Antioquía— fueron en parte los lugares de origen y centros de las controversias, y en parte —como sede del jefe eclesiástico o civil— los puntos de cristalización concretos. Pero Roma jugó un papel relativamente secundario en esas controversias pues si bien las confrontaciones del siglo IV salpicaron también a la Iglesia de Occidente, sin embargo nacieron en Oriente y se vivieron principalmente allí.

L: J. R. Palanque y otros, *The Church in the Christian Roman Empire*, 2 vols., Lo 1949-1952.— H. G. Beck, «Kirche und theologische

Literatur im byzantinischen Reich» = HAW 12/2/1 (1959).— R. Lorenz, «Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen)»: KIG I C 1 (1970).— K. F. Morrison (ed.), *The Church in the Roman Empire*, Chicago 1986.— E. Contreras / R. Peña, *El contexto histórico eclesial de los Padres Latinos, siglos IV-V*, Vitoria 1993.

A) Los patriarcados

1. Alejandría

En Alejandría los inicios de las controversias del siglo IV precedieron al «giro constantiniano». El «cisma meleciano» acaecido allí, anterior al arrianismo pero que desempeñó en él un papel no falto de importancia, nació de diferencias teológicas y pastorales entre Pedro (300-311), patriarca de Alejandría, y Melecio, obispo de Licópolis (Alto Egipto). Mientras que Pedro escapó a la persecución huyendo y aprobó que otros obispos procedieran del mismo modo, Melecio consideró que la sede había quedado vacante y se arrogó la autoridad para cubrirla con candidatos afines a él. Pedro y sus partidarios respondieron excomulgando a Melecio.

Arrio —quizá no sin la connivencia del partido meleciano— provocó en el 318 la «controversia arriana», que toma de él su nombre. Alejandro, apoyado por Atanasio, que entonces era diácono suyo y que más tarde le sucedería en la sede episcopal, afirmó su posición tanto en Alejandría como en el concilio de Nicea. Arrio fue condenado y excomulgado primero por un sínodo de Alejandría y luego en Antioquía (324/325), y también en Nicea (325).

Atanasio (328-373) encabezó durante cuatro décadas la oposición nicena al arrianismo. Por eso hubo de abandonar no menos de cinco veces su diócesis, que fue ocupada sucesivamente por cuatro antiobispos arrianos. Su retorno definitivo se produjo en el año 366, pero a partir del 370 el liderazgo de la resistencia nicena pasó a Basilio de Cesarea y a los Capadocios. Pedro II de Alejandría (378-380), sucesor de Atanasio, padeció igualmente el destierro reinando Valente. Luego, los patriarcas de Alejandría recuperaron protagonismo en la controversia en torno a Juan Crisóstomo (407) y en las disputas dogmáticas sobre Nestorio y Eutiques que condujeron a los concilios de Éfeso (431) y de Calcedonia (451).

L: artículos de léxico: C. D. G. Müller, «Ägypten IV»: TRE 1 (1977) 512-533.— E. Ferguson, «Alexander of Alexandria»: EEC 19s.— F. W. Norris, »Alexandria»: EEC 20-23.— J. E. Goehring, «Egypt»:

EEC 291-294.— M. P. McHugh, «Melitius of Lycopolis»: EEC 593.— E. Ferguson, «Peter of Alexandria»: EEC 723s.— Ch. Kannengiesser, «Alexander of Alexandria»: EECh I 20.— T. Orlandi / M. Simonetti / M. Falla Castelfranchi, «Alexandria»: EECh I 22- 25.— M. Naldini, «Egypt I: Origins of Christianity»: EECh I 264.— M. Simonetti, «Melitius of Lycopolis, Melitian schism»: EECh I 551.— M. Simonetti, «Peter I of Alexandria»: EECh II 677s.— M. Simonetti, «Peter II of Alexandria»: EECh II 678.

Estudios: W. Telfer, «Maletius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt»: HThR 48 (1955) 227-237.— E. Schwartz, «Die Quellen über den melitianischen Streit»: NGWG.PH 1905, 164-187 = *Gesammelte Schriften* 3: Zur Geschichte des Athanasius, B 1959, 87-116.— A. Martin, «Athanase et les Mélitiens (325-335)»: Ch. Kannengiesser (ed.), *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie* = ThH 27 (1974) 31-61.— R. Williams, «Arius and the Melitian Schism»: JThS NS 37 (1986) 35-52.— T. Vivian, *St. Peter of Alexandria, Bishop and Martyr*, Fl 1988.— A. Martin, «Les relations entre Arius et Melitios dans la tradition Alexandrine. Une histoire polémique»: JThS NS 40 (1989) 401-413.— C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C. E.* = CoptSt 2 (1990).

2. Antioquía

a) Desde Eustacio (324 - h. 327) hasta Eudoxio (359)

El segundo punto candente de las controversias del siglo IV estuvo desde un principio, casi por necesidad, en Antioquía, el otro antiguo patriarcado de Oriente. El término ὁμοούσιος, al que se acudirá de nuevo más tarde en Nicea, había sido condenado en Antioquía ya en el año 268 en conexión con el caso de Pablo de Samosata. Allá había acudido Arrio en busca de apoyo después de haber sido condenado en Alejandría, pero fue condenado por un sínodo presidido por Osio de Córdoba (324/325) y que nombró para la sede vacante de Antioquía a Eustacio, que jugaría un papel destacado en el concilio de Nicea (325). Al comenzar la reacción en contra de Nicea, fue depuesto por un sínodo celebrado en la misma Antioquía (328 o 329) bajo la presidencia de Eusebio de Cesarea. Hasta ahora se suponía que se le había acusado de transgresiones disciplinares (inmoralidad, abuso de poder), pero por las investigaciones de Hanson parece que se le acusó de sabelianismo. En todo caso, la razón real fue que él —como Atanasio y Marcelo—, por su condición de niceno estricto, constituía un obstáculo para la política de unidad y de equilibrio de Constantino.

Todos sus sucesores pertenecieron al partido de Eusebio, y Antioquía fue varias veces escenario de sínodos decisivos que en lo teológico optaron siempre por la vía media de los eusebianos. El sínodo del año 344 depuso al obispo Esteban de Antioquía por crear obstáculos a los legados romanos. Le sucedió Leoncio (344-358), más inclinado al arrianismo radical y que ordenó de diácono a Aecio, fundador de los anomeos (neoarrianismo). También su sucesor Eudoxio —que había sido obispo de Germanicia de Siria— siguió del todo la línea anomea de su predecesor. Por eso favoreció a Aecio y a su discípulo Eunomio con la afirmación radical de que el Hijo difiere por completo del Padre, que ni siquiera ha sido engendrado por él. Cierto que esta línea arriana radical repugnaba a la homoiana política de equilibrio del emperador Constancio, de modo que Eudoxio fue depuesto después del sínodo que él convocó en el 358 en Antioquía. Sin embargo, consiguió recuperar el favor del emperador girando en los sínodos de Seleucia (359) y de Constantinopla (360) a la línea del emperador y de Acacio de Cesarea. Logró incluso ser trasladado a la sede episcopal de Constantinopla, que había quedado vacante por la destitución de Macedonio y que, a pesar de alguna hostilidad, él supo retener, tras la muerte del emperador Constancio, hasta su propia muerte (370) gracias al favor del emperador Valente.

L: artículos de léxico: B. Drewery, «Antiochien II»: TRE 3 (1978) 103-113.— R. Lorenz, «Eustathius von Antiochien»: TRE 10 (1982) 543-546.— F. W. Norris, «Antioch»: EEC 52-54.— O. Pasqueto / M. Simonetti, «Antioch»: EECh I 47-51.— M. Simonetti, «Eudoxius»: EECh I 295s.— M. Simonetti, «Eustathius of Antioch»: EECh I 303.

Estudios: P. Krause, *Eustathius von Antiochien*, disert., Br 1921.— E. Burn, *Eustathius of Antioch*, Lo 1926.— R. V. Sellers, *Eustathius of Antioch and His Place in the Early History of Christian Doctrine*, C 1928.— E. Schwartz, «Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts»: ZNW 34 (1935) 129-213 = *Gesammelte Schriften* 4: Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts, B 1960, 1-110.— R. Devreesse, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe*, P 1945.— M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustache d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques*, Lille 1948.— G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961.— D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*, C 1982.— R. P. C. Hanson, «The Fate of Eustathius of Antioch»: ZKG 95 (1984) 1171-1179.

b) Cisma meleciano

Durante los últimos 40 años del siglo IV Antioquía permaneció dividida en el llamado «Cisma meleciano» que vio en Antioquía no sólo un obispo católico y otro arriano, sino, junto a la comunidad arriana, otras dos nicenas que rivalizaban entre sí. Resulta muy difícil desenredar el comienzo del cisma, sobre todo en el plano teológico. Acacio, que en el 340 había sucedido en la sede episcopal de Cesarea a Eusebio y que seguía la política homoiana de éste y del emperador, había presentado en el 360 como correligionario a Melecio para que sucediera a Eudoxio en la sede de Antioquía. Pero poco después, éste se destapó como antiarriano y homoiusiano en una homilía pronunciada en presencia del emperador. Por esa causa fue depuesto en el mismo año (360/361) por un sínodo celebrado en Antioquía. Para ocupar su puesto fue elegido Euzoio, el antiguo compañero de Arrio que se había adherido al partido homoiano del emperador. Al fallecer en el 361 el emperador Constantino, Melecio retornó (362) a Antioquía para reorganizar su comunidad. Pero ese año Lucífero de Cagliari consagró obispo a Paulino, que desde el año 350 había sido el líder del partido niceno en Antioquía, de modo que en ese momento había tres obispos en Antioquía: el homoiano Euzoio, el antiarriano (homoiusiano) Melecio y Paulino, niceno estricto. Pero Melecio se movía más y más hacia el credo niceno. Un sínodo de obispos homoianos y homoiusianos convocado y dirigido por él en Antioquía en el 364 aceptó el ὁμοούσιος niceno aunque en interpretación homoiusiana, igual que el sínodo de París del 360/361 bajo la influencia de Hilario. Luego, la mayoría de los obispos antiarrianos de Oriente reconocieron a Melecio, entre ellos también Basilio el Grande, y acusaron a Paulino de sabelianismo. Egipto bajo Atanasio y el Occidente bajo la dirección del obispo de Roma, Félix II, reconocieron, en cambio, exclusivamente a Paulino como legítimo obispo católico de la ciudad. Atanasio y el sínodo de Alejandría habían exhortado ya el 362 a Antioquía —con el famoso *Tomus ad Antiochenos*— a adherirse a la comunidad pauliniana.

La política arriana del emperador Valente desterró en dos ocasiones (365 y 369) a Melecio, que pudo volver poco después de morir aquél. Un sínodo de unos 150 obispos celebrado en Antioquía (379) lo reconoció como líder del episcopado oriental, pues su prestigio había crecido aún más débido a su acrisolamiento en los destierros. Pero fracasó un intento emprendido por aquellas fechas para lograr la unión con Paulino. Dado que Basilio el Grande murió el 1 de enero del 379, Melecio actuó a partir de esa fecha como el jefe del episcopado niceno de Oriente, y presidió el concilio de Constantinopla del 381, durante cuya celebración falleció.

Aunque Euzoio, el obispo arriano de Antioquía, murió el 375 y su sucesor Doroteo había sido obligado a dimitir en el 381 en virtud de las leyes antiarrianas del emperador Teodosio, sin embargo Paulino —aun con el apoyo masivo de Occidente— tampoco entonces consiguió ser reconocido como el único obispo legítimo de Antioquía. A Melecio sucedió Flaviano (381-404), el maestro de Juan Crisóstomo. Sucesor de Paulino († 383) fue Evagrio (383-ca. 394). Paulino lo consagró en su lecho de muerte. Sólo tras la muerte de Evagrio se unió su comunidad con la de Flaviano, terminando así el cisma.

L.: F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche (IVe-Ve siècle)*, P 1905.— F. W. Norris, «Acacius of Caesarea»: EEC 5s.— M. P. McHugh, «Meletius of Antioch»: EEC 592s.— M. Simonetti, «Acacius of Caesarea»: EECh I 5.— M. Simonetti, «Meletius of Antioch»: EECh I 550.— M. Simonetti, «Paulinus of Antioch»: EECh II 660.

3. Constantinopla

Como es comprensible, la sede episcopal de la capital de la parte oriental del imperio refleja con fidelidad suma la política imperial del siglo IV, de modo que desde la muerte de Constantino (337) hasta el acceso del emperador Teodosio al trono (379) obispos arrianos coparon de modo prácticamente exclusivo esa sede. El primer obispo de Constantinopla (fund. 330), Alejandro, que siguió plenamente la *fides Nicaena* y que —como Atanasio— se había opuesto rotundamente en el 335 a la reconciliación de Arrio, sin que por ello tuviera que ir al destierro, falleció en el año 337 poco después del emperador Constantino. Le sucedió Pablo, que fue desterrado en el 339 y sustituido por el arriano Eusebio de Nicomedia.

Ya por esas fechas, Eusebio tenía a sus espaldas un largo historial arriano. Había sido discípulo de Luciano de Antioquía, al que también Arrio distinguió como su profesor (de ahí que el grupo de discípulos arrianos de Luciano se diera o recibiera el nombre de «Silucianistas»). Primero fue obispo de Berytos (hoy: Beirut). Poco antes del 318 fue llamado a Nicomedia, a la residencia imperial de Licinio, desde donde apoyó a Arrio y mantuvo una disputa epistolar con Alejandro de Alejandría. A pesar de que en el 324 había organizado en Bitinia un sínodo en favor de Arrio y de que también más tarde actuara como portavoz de los arrianos, suscribió en Nicea, en el 325, el credo niceno y la condena de Arrio. Sin duda, cabe valorar tal comportamiento como puro cálculo político-eclesial. Cierto que, a pesar de esa firma, debió ir al destierro después del concilio, pero desde el postsínodo de Nicea del 327 encabezó la reacción arriana, consiguió en el 329 la deposición

de Eustacio de Antioquía, en el 335 la de Atanasio y en el 336 la de Marcelo de Ancira. De ese modo expulsó a los obispos dirigentes de la *fides Nicaena*. Sólo fracasaron sus intentos para marginar al anciano obispo Alejandro de Constantinopla a fin de hacerse con la sede episcopal de la capital del imperio. Pero sus afanes se vieron cumplidos en los días de Pablo (339), sucesor de Alejandro, después de que el emperador Constancio II se pusiera claramente del lado de los arrianos y abandonara la vía media entre nicenos y arrianos seguida por Constantino. Éste había recibido en el lecho de muerte el bautismo de manos de Eusebio de Nicomedia, cuya estrella brilló rutilante a partir del 339 debido también a que Eusebio de Cesarea, el gran confidente y asesor de Constantino, murió por aquellas fechas (339/340). Se opuso a todos los esfuerzos de Julio de Roma para convocar un sínodo ecuménico. Y sólo después de su muerte (341) pudo convocarlo el emperador Constante en Sárdica (343). Poco antes de morir realizó la acción que mayores consecuencias entrañaría para el futuro de la Iglesia: en el 341 consagró obispo al godo Wulfila, con lo que los godos abrazaron la confesión cristiano-arriana.

En los años siguientes —según cambiara la situación política— Pablo y el homoiusiano Macedonio se sustituyeron recíprocamente varias veces en la sede episcopal de Constantinopla. Este último puso sobre el tapete la cuestión de la divinidad del Espíritu Santo, que él y sus partidarios (macedonianos) rechazaban (neumatómacos) y que desempeñaría un papel esencial en los Capadocios y en el concilio de Constantinopla (381). Del 360 al 370 fue obispo de Constantinopla Eudoxio, trasladado de la sede episcopal de Antioquía y que siguió una línea homoiusiana moderada. Demófilo ocupó el obispado de la capital del 370 al 380. Éste no tuvo a bien aceptar la decisión definitiva en favor del Niceno siendo emperador Teodosio (380), y perdió por esa razón su sede episcopal. Teodosio nombró como sucesor a Gregorio de Nacianzo, pero éste dimitió durante el concilio de Constantinopla (381) porque no se sentía capacitado para llevar a cabo la tarea de obispo de la capital del imperio. A continuación, la elección recayó en un senador llamado Nectario, que por entonces era aún catecúmeno. El concilio dio su aprobación y la elección resultó ser sumamente afortunada. Nectario gobernó sin mayores problemas hasta el final de sus días (397). Le sucedió Juan Crisóstomo (398-407).

L: artículos de léxico: J. Meyendorff, «Byzanz»: TRE 7 (1981) 500-531.— G. Schmalzbauer, «Konstantinopel»: TRE 19 (1990) 503-518.— F. W. Norris, «Constantinople»: EEC 227-231.— G. J. Johnson, «Eusebius of Nicomedia»: EEC 327s.— F. W. Norris, «Nectarius»: EEC 640.— Ch. Kannengiesser, «Alexander of Constantinople»: EECh

I 21.— I. Dujcev / M. Simonetti / Ch. Kannengiesser, «Constantinople (Istambul)»: EECh I 194-198.— Ch. Kannengiesser, «Eusebius of Nicomedia»: EECh I 301s.— M. Simonetti, «Macedonius, Macenonians»: EECh I 516.— D. Stiernon, «Nectarius»: EECh II 584.— M. Simonetti, «Paul of Constantinople»: EECh II 662s.

Estudios: A. Lichtenstein, *Eusebius von Nikomedien*. Versuch einer Darstellung seiner Persönlichkeit und seines Lebens unter besonderer Berücksichtigung seiner Führerschaft im arianischen Streit, Halle 1903.— F. Winkelmann, «Die Bischöfe Metrophanes und Alexander von Byzanz»: ByZ 59 (1966) 47-71.— G. Dagron, *Naissance d'une capitale*. Constantinople et ses institutions de 330 à 451 = BByzE 7 (1974).— C. Luibhéid, «The Arianism of Eusebius of Nicomedia»: IThQ 43 (1976) 3-23.

4. Roma

La sede episcopal romana era por su rango el primer patriarcado del imperio romano. Y, sin embargo, tuvo una participación relativamente escasa en las controversias del siglo IV ya que el origen y centro de gravedad de las confrontaciones dogmáticas estuvo en el Oriente y porque todos los obispos romanos seguían la línea nicena con la mayor parte de Occidente con sus emperadores.

El obispo Silvestre (314-335) envió al concilio de Nicea (325) dos legados y encargó también a Osio de Córdoba que, a ser posible, se ocupara de sus intereses, pero no participó además en el debate arriano. Fue su segundo sucesor, Julio (337-352), el que luchó activamente al lado de Atanasio y de Marcelo de Ancira contra los eusebianos. Un sínodo de Roma (341) rehabilitó a Atanasio y a Marcelo de Ancira, y movió al emperador Constante a convocar el concilio de Sárdica (343). Liberio (352-366) ocupó la sede romana durante el reinado de Constancio II, emperador homoiano. Éste lo desterró a Tracia en el 355 por no avenirse a sus deseos, y quebró así su resistencia. Instigado por Constancio, el archidiácono romano Félix consintió en ser elevado a antipapa arriano. Liberio obtuvo permiso para volver en el 358 primero a Sirmio y luego a Roma. Y a pesar de que no firmó la «Segunda Fórmula de Sirmio», del 357, Atanasio e Hilario lo acusaron de blandura ya que, al menos, no oponía ya una resistencia activa. En el doble sínodo de Rímini y Seleucia (359), en el que el emperador impuso con coacciones una unión, Roma fue marginada por completo. Tras la muerte de Constancio, Liberio corroboró su actitud nicena en una carta dirigida a los obispos de Italia (362/3). Su nombre ha sobrevivido, sobre todo, como constructor de la Basílica «Liberiana», la famosa Santa María la Mayor de Roma, que, según cuenta la leyenda, mandó él construir convencido

por el milagro de que nevara en Roma en pleno verano (Fiesta de Santa María de las Nieves, 5 de agosto).

El papa Dámaso (366-384) llevó a cabo bajo los emperadores católicos Valentiniano I y Teodosio la restauración nicena de Occidente recuperando junto con Ambrosio de Milán el episcopado homoiusiano del norte de Italia y de Iliria. Un sínodo de Roma (370) confirmó la condena de Auxencio de Milán. Otro del año 377 rechazó a instancia de Basilio el Grande a los apolinaristas y a los neumatómacos. Un sínodo convocado por Ambrosio en Aquileya (378) puso orden en la situación eclesiástica del norte de Italia. Pero Dámaso, a pesar de los muchos esfuerzos de Basilio, no entró en comunión eclesial con Melecio sino que reconoció sólo a Pablo como obispo legítimo de Antioquía. Para la historia de la Iglesia y para la patrología, Dámaso es importante, además, como promotor del culto a los santos en Roma y abridor de las catacumbas, así como por haber encargado a su fugaz secretario (?) Jerónimo una nueva traducción de la Biblia al latín (Vulgata).

E: Th. Mommsen, *Gestorum Pontificum Romanorum*, vol. 1: *Libri Pontificalis pars prior* 0 MGH.GPR 1 (1898).— L. Duchesne, *Le liber Pontificalis*. Texte, introduction et commentaire, 3 vol., P [2]1957 par C. Vogel.— C. Mirbt / K. Aland, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und der römischen Katholizismus*, vol. 1: Von den Anfängen bis zum Tridentinum, Tb [6]1967.

T: R. Davis, *The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis)*. The Ancient Biographies of the First Ninety Roman Bishops to AD 715, Liverpool 1989.

L: artículos de léxico: M. P. McHugh, «Damasus I»: EEC 253s.— E. Ferguson, «Julius I»: EEC 513.— M. P. McHugh, «Liberius»: EEC 537s.— R. B. Eno, «Papacy»: EEC 681-686.— R. W. Mathisen, «Rome»: EEC 798-803.— B. Studer, «Liberius»: EECh I 485.— Ch. Pietri, «Damasus»: EECh I 218s.— B. Studer, «Julius I»: EECh I 460.— B. Studer / M. Spinelli, «Papacy»: EECh II 640-646.— Ch. Petri / U: Dionisi / P. Rouillard, «Rome»: EECh II 740-5.

Estudios: AHP.— E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft* I, Tb 1930, 102-295.— M. A. Norton, «Prosopography of Pope Damasus»: J. M. F. Marique (ed.), *Leaders of Iberian Christianity 50-650 A.D.*, Boston 1962, 13-80 [= Folia 4 (1950) 13-51; 5 (1951) 30-55; 6 (1952) 16-39].— J. Taylor, «St Basil the Great and Pope St Damasus I»: DR 91 (1973) 186-203, 262-274.— A. C. Piepkorn, «The Roman Primacy in the Patristic Era II. From Nicaea to Leo the Great»: P. Empie / A. Murphy (eds.), *Papal Primacy and the Universal Church*, Minneapolis 1974, 73-97.— W. Gessel, «Das primatiale Bewusstsein

Julius' I. im Lichte der Interaktionen zwischen der Cathedra Petri und den zeitgenössischen Synoden»: *Konzil und Papst.* Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewaalt in der Kirche (FS H. Tüchle), Pb 1975, 63-74.— Ch. Pietri, *Roma Christiana.* Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-340), 2 vols. = BEFAR 224 (1976).— M. Wojtowytsch, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461).* Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile = PuP 17 (1981).— J. N. D. Kelly, *Reclams Lexikon der Päpste,* St 1988 [ing O 1986].

Los obispos de los cuatro patriarcados en el siglo IV

1. Roma

Nicenos	*Arrianos*
Silvestre (314-335)	
Marcos (336)	
Julio (337-352)	
Liberio (352-366, desterrado del 355 al 358)	Félix II (355-358, † 365)
Dámaso (366-384)	

2. Constantinopla[1]

Nicenos	*Arrianos*
Alejandro (330-337)	
Pablo (337-339 depuesto)	Eusebio de Nicomedia (339-341)
Pablo (341-342 depuesto)	Macedonio (342-346 depuesto)
Pablo (346-352 depuesto)	Macedonio (351-360)
	Eudoxio de Antioquía (360-370)
	Demófilo (370-380 depuesto)
Evagrio (370)	
Gregorio de Nacianzo (379-381 dimite)	
Nectario (381-397)	
Juan Crisóstomo (398-404 depuesto)	

3. Alejandría

Pedro (300-311)

Nicenos	*Arrianos*
Alejandro (hasta 328)	Pistos (336 o 338)
Atanasio (328-373) (desterrado 335-337, 339-346, 356-362, 362/363, 365/366)	Gregorio (339-344 o 348)
	Gregorio (357-358, 361 asesinado)
	Lucio (365)

4. Antioquía

Nicenos	*Eusebianos (homoiusianos)*
Eustacio (324/325-328/329 depuesto)	
	Esteban (hasta 344)
	Leoncio (344-358)
	Eudoxio (358-360, trasladado a Constantinopla)
	Melecio (360-381)

El cisma meleciano

		Homoianos
Paulino (362-383)		
	Melecio (360-381, 360/361-362 depuesto, homousiano desde 363)	Euzonio (360/361-375)
		Doroteo (375-381 depuesto)
Evagrio (383 - ca. 394)	Flaviano (381-404)	

1. Según Grumel 434s y Demandt 498 (cf. I. Historia política). De otra manera A. Hohlweg: Beck 803s (cf. Bibliografía general C).

Los progresos capitales en lo tocante a la teología y a la política eclesiástica se produjeron en el siglo IV en los numerosos sínodos. Por su importancia histórica podemos dividirlos en dos grupos: el de los que tomaron importantes decisiones teológicas, y el de los que, más bien, confirmaron, ejecutaron esas decisiones y sacaron de ellas las consecuencias disciplinares, como el nombramiento y deposición del obispo.

Constituyeron las dos grandes piedras angulares de este progreso los dos primeros concilios «ecuménicos»: el de Nicea (325) y el de Constantinopla (381). El primero contrapuso a Arrio el ὁμοούσιος y solventó así la lucha de más de medio siglo sobre la recepción de ese término. El segundo fijó de modo definitivo, bajo la dirección del emperador Teodosio, la obligatoriedad universal del Símbolo Niceno. Además abordó los problemas consiguientes: la cuestión de los neoarrianos agrupados en torno a Eunomio; la de los neumatómacos, que no aceptaban la divinidad del Espíritu Santo (una cuestión que en la disputa arriana hasta Basilio el Grande ninguna de las dos partes había tematizado porque primero se trató de forma exclusiva sobre la relación entre Padre e Hijo, pero que seguía lógicamente); y la cuestión cristológica de la integridad de ambas naturalezas de Cristo en Apolinar de Laodicea.

Los sínodos que tomaron importantes decisiones dogmáticas en el camino que medió entre un concilio y otro fueron:

Antioquía 341,
Sárdica 343,
Sirmio 351 y 357,
Ancira 358,
Rímini/Seleucia 359,
Alejandría 362.

Los 21 sínodos restantes, centrados sobre todo en la política eclesiástica pero no exentos de importancia, de los que se celebraron a veces varios en un año en las más diversas ciudades del imperio, y que apuntaban más bien a la realización práctica de las decisiones teológicas y políticas, constituyen entre los años 323 y 360/361 como un collar de perlas que amojona el camino eclesiástico que medió entre los grandes concilios «ecuménicos» de Nicea (325) y de Constantinopla (381). Fueron los siguientes:

Alejandría 323,
Antioquía 324/325,
Nicea 327 (?),
Antioquía hacia el 327,
Tiro 335,
Jerusalén 335,
Egipto 352,
Roma 353,
Arlés 353,
Milán 355,
Béziers 356,
Antioquía 358,

Roma 341,
Antioquía 344,
Milán 345,
Sirmio 347,
Antioquía 352,
Galia 358,
Constantinopla 360,
París 360/361,
Antioquía 360/361.

B: AHC.

E: Mansi II 1081-1379; III 1-520.— C. Munier, *Concilia Galliae* A. 314 — A. 506 = CChr.SL 148 (1963).— J. Gaudemet, *Conciles gaulois du IVe siècle* = SC 241 (1977) [TfÜK].

L: C. J. Hefele / H. Leclerq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* I/1-II/1, P 1907-1908.— G. Roethe, *Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert: Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik* = FKGG 11/2 (1937).— P. Palazzini (ed.), *Dizionario dei Concili*, 6 vols., Roma 1963-1967.— E. Ferguson: EEC 237-239.— Ch. Munier: EECh I 205.

1. Hasta el sínodo de Antioquía (341)

El sínodo celebrado el año 268 en Antioquía es un preludio de los problemas teológicos del siglo IV, sin que tenga relación directa con ellos. Aquel sínodo condenó a Pablo de Samosata, a la sazón obispo de Antioquía, a causa —entre otros motivos— de su monarquiana doctrina de la Trinidad, que no resaltaba de modo suficiente la autonomía del Hijo respecto del Padre. Hilario (*De synodis* 81) cuenta que Pablo utilizaba en ese contexto el término ὁμοούσιος, y que el sínodo lo rechazo por que lo usaba el de Samosata.[2] De hecho, en Nicea y después de Nicea, el peligro del término ὁμοούσιος consistía en que éste podía ser interpretado en sentido monarquiano o sabeliano, cosa que se reprochó en más de una ocasión a los nicenos y que hacía inaceptable el término para sus adversarios.

La controversia arriana comenzó en Alejandría con el sínodo que excomulgó a Arrio (323) y con el sínodo de Antioquía (324/25), que confirmó el veredicto del primero y amplió su aplicación. En ninguno de ambos sínodos se desarrolló una doctrina nueva y autónoma, sino que todo se redujo a rechazar la de Arrio y a corroborar la tradicional fe bautismal. Otro tanto hay que decir, aunque diferentes perfiles, de los sínodos que siguieron al concilio de Nicea (325). Hasta hoy no ha sido posible aclarar si se celebró en Nicea (327) un segundo sínodo que rehabilitó ya a Arrio de alguna manera. En todo caso, sí lo hizo el sínodo de Antioquía (328 o 329), presidido por Eusebio de Cesarea; y depuso a

2. Cf. la crítica fundamental de Brennecke: ZNW 75 (1984) 270-290.

Eustacio de Antioquía y a Asclepio de Gaza. El sínodo de Tiro, presidido por el obispo Flacilo de Antioquía, entonces eusebiano, depuso a Atanasio a instancias de Eusebio de Cesarea y de Eusebio de Micomedia. Y el sínodo de Jerusalén (17 de septiembre del 335), celebrado pocos días después del anterior, rehabilitó a Arrio en presencia del emperador Constantino y de ambos Eusebios después de que Arrio presentara una confesión de fe que satisfizo al emperador y a los tocayos. Además, ese sínodo instaba a las Iglesias de Alejandría y de Egipto a poner fin a la división.

El que sí significó un avance teológico fue el «sínodo de la consagración de una iglesia», celebrado en Antioquía el 6 de enero del 341 con motivo de la consagración de una gran iglesia de Antioquía. Bajo la presidencia de Flacilo se reunieron allí 97 obispos eusebianos y aprobaron tres fórmulas. La segunda de ellas, a la que se llamará más tarde «Segunda fórmula antioquena», ejercería una influencia duradera en la teología. Presidida por el afán de dar con una aceptable vía media entre el arrianismo radical y la adhesión igualmente rotunda a Nicea, esa fórmula condenaba el anomeísmo, pasaba por alto el ὁμοούσιος, acentuaba la divinidad del Hijo, pero con una leve subordinación al Padre; y propagaba la doctrina origenista de tres hipóstasis en Dios que se convertiría más tarde, con los Capadocios, mediante el sínodo de Alejandría del 362, en la fórmula ortodoxa definitiva.

Como Occidente instara al emperador Constante a que convocara un concilio ecuménico, Oriente presentó la llamada «Cuarta fórmula antioquena», con modificaciones respecto de la segunda fórmula, y cuyo origen es desconocido. Continuando la segunda fórmula, se convertiría en la ulterior plataforma para el diálogo entre Oriente y Occidente. La formulación de sus pasajes antiarrianos se inspira fuertemente en el concilio niceno; y elimina origenismos chocantes, sobre todo la doctrina de las tres hipóstasis. Pero seguía ausente el ὁμοούσιος.

El sínodo romano del mismo año, celebrado poco después de la presentación de la mencionada «Cuarta fórmula» y no después —como se ha supuesto hasta ahora— bajo la presidencia de Julio de Roma,[3] rehabilitó a Atanasio y a Marcelo, que estaban presentes. Los obispos orientales declinaron la invitación que se les cursó para que participaran.

E: Mansi II 1081-1368.
L: Hefele / Leclerq I/2, 633-736.
Pablo de Samosata:

3. Cf. Brennecke: PTS 26,7 s. contra la muy extendida aceptación de la secuencia inversa.

B: L. Perrone, *L'enigma di Paolo di Samosata.* Dogma, Chiesa e società nella Siria del III secolo: prospettive di un ventennio di studi: CrSt 13 (1992) 253-327.

L: F. Loofs, *Paulus von Samosata.* Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte = TU 44/45 (1924).— G. Bardy, *Paul de Samosate*, Étude historique = SSL 4 (1929).— H. de Riedmatten, *Les Actes du procès de Paul de Samosate.* Étude sur la christologie du IIe au IVe siècle = Par. 6 (1952).— H. Ch. Brennecke, «Zum Prozess gegen Paul von Samosata. Die Frage nach der Verurteilung des Homoousios»: ZNW 75 (1984) 270-290.— F. W. Norris, «Paul of Samosata: *Procurator Ducenarius*»: JThS NS 35 (1984) 50-70.— J. A. Fischer, «Die antiochenischen Synoden gegen Paul von Samosata»: AHC 18 (1986) 9-30.— F. W. Norris: EEC 703.— M. Simonetti: EECh II 663.

Niceа 327: R. Lorenz, «Das Problem der Nachsynode von Nicäa (327)»: ZKG 90 (1970) 22-40.— C. Lubhéid, «The Alleged Second Session of the Council of Nicaea»: JEH 34 (1983) 165-174.— Ch. Kannengiesser: EECh II 594s.

Tiro 335: A. Di Berardino / M. Simonetti / B. Bagatti: EECh II 854s.

Antioquía 341: M. Tetz, «Die Kirchweihsynode von Antiochien (341) und Marcellus von Ancyra. Zu der Glaubenserklärung des Theophronius von Tyana und ihren Folgen»: D. Papandreou y otros (eds.), *OEcumenica et Patristica* (FS W. Schneemelcher), St — B — K 1989, 199-217.

2. El sínodo de Sárdica (343)[4]

Cuando se debilitó el partido oriental por la muerte de su líder Eusebio de Nicomedia (341), el emperador Constante, a instancias de los obispos occidentales, convocó un sínodo general que se reunió en la parte oriental del imperio, en Sárdica (hoy: Sofía). Pero en vez de lograr la ansiada y esperada unión, este sínodo rubricó precisamente la fractura de la comunión eclesial entre Oriente y Occidente. Los dos puntos del día capitales de este sínodo deberían haber sido la cuestión dogmática de la *fides Nicaena* y las cuestiones personales, entre ellas la que atañía a Atanasio y a Marcelo. Pero debido a que los obispos occidentales habían admitido en la comunión eclesial a Atanasio y a Marcelo antes de que llegaran los obispos orientales, no se celebró ni una sesión conjunta. Ambos concilios incompletos se excomulgaron el uno al otro.

4. No se ha encontrado hasta hoy una respuesta aceptada de modo unánime a la pregunta de si el concilio tuvo lugar en el año 342 o en el 343.

E: Mansi III 1-140.— DH 133-135.

L: Hefele / Leclerq I/2, 737-823.— H. Hess, *The Canons of the Council of Sardica A.D. 343.* A Landmark in the Early Development of Canon Law, O 1958.— L. W. Barnard, «The Council of Serdica: Some Problems re-assessed»: AHC 12 (1980) 1-25.— L. W. Barnard, *The Council of Serdica 343 A.D.*, Sofía 1983.— L. W. Barnard, «The Council of Serdica — Two Questions Reconsidered»: A. G. Poulter (ed.), *Ancient Bulgaria*, Nottingham 1983, 215-231.— M. Tetz, *«Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis.* Glaubensfragen auf der Synode von Serdika (342)»: ZNW 76 (1985) 243-269.— T. G. Elliot, «The Date of the Council of Serdica»: AHB 2 (1988) 65-72.— St. G. Hall, «The Creed of Serdica»: StPatr 19 (1989) 173-184.— M. P. McHugh: EEC 832s.— I. Dujcev / M. Simonetti: EECh II 756s.

3. De Antioquía (344) a Sirmio (351): el focianismo

Un sínodo de Antioquía (344) depuso a Esteban de Antioquía y formuló probablemente la *Ekthesis makrostichos* que fue presentada en el sínodo de Milán celebrado al año siguiente (345). Ella constaba de la cuarta fórmula, de los anatematismos de Sárdica y de otras siete declaraciones teológicas.

El sínodo de Milán convocado por el emperador Constante se ocupó primero de un «escenario colateral» de la controversia, del caso del obispo Fotino de Sirmio. Era discípulo de Marcelo de Ancira y fue condenado por su monarquianismo radical. Él concebía al Logos más bien como una fuerza (δύναμις) impersonal del Padre mediante la que éste obra, por ejemplo, en las teofanías del Antiguo Testamento. Según Hilario (*fragmenta historica* B II 9,1), otro sínodo de Sirmio (347) confirmó esa condena; y seguramente el sínodo de Sirmio del 351, celebrado en presencia del emperador Constancio, siendo portavoz Basilio de Ancira, también lo depuso y desterró.

E: Mansi III 141-184.— DH 139.

L: Hefele / Leclerq I/2, 825-1862.— M. Simonetti, «Exthesis makrostichos»: EECh I 268.— M. Mirabella Roberti / A. Di Berardino, «Milan»: EECh I 559.— M. Simonetti, «Photinus of Sirmium»: EECh II 685s.— N. Cambi / M. Simonetti, «Sirmium»: EECh II 783.— H. Rosenberg, «Milan»: EEC 596s.

4. De Antioquía (352) a Sirmio (357)

Todos los sínodos siguientes se ocuparon de decisiones en favor o en contra de Atanasio, sin hacer avance dogmático alguno. Pero el sínodo de Sirmio (357) marca de nuevo un hito importante tanto en la política eclesiástica del emperador Constancio como en la evolución teológica. Todos los esfuerzos del emperador iban encauzados a lograr una fórmula de fe obligatoria para la totalidad del imperio, una vez que él —como su padre Constantino— había unificado de nuevo el imperio bajo un único soberano. Bajo la dirección de los obispos cortesanos Valente, Ursacio y Germinio, el sínodo decretó la «Segunda fórmula de Sirmio» (tras la primera 351). Ella prohibía toda especulación sobre los términos οὐσία/*Substantia* y el uso de ὁμοούσιος y ὁμοιούσιος, derivados del primero. Sólo debían tener validez las aseveraciones atestiguadas por la Biblia; y éstas fueron interpretadas por el concilio en el sentido de la clara diversidad de Padre e Hijo así como de la subordinación del Hijo al Padre. Con todo, afirmaron, el Hijo sigue siendo Dios. De ese modo, un sínodo abolía por primera vez el término central de la *fides Nicaena*, el ὁμοούσιος.

E: Mansi III 231-266.

L: Hefele / Leclerq I/2, 863-902.— É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, I: Des origines chrétiennes à la fin du IVe siècle, P [2]1964.— M. Meslin, *Les Ariens d'Occident 335-430* = PatSor 8 (1967).— M. Simonetti, «Arianesimo Latino»: StMed III 8/2 (1967) 663 a 744.— H. Rosenberg, «Valens»: EEC 921.— M. Simonetti, «Germinius of Sirmium»: EECh I 350.— M. Simo-netti, «Valens of Mursia and Ursacius of Singidunum»: EECh II 858.

5. Ancira (358) y el doble sínodo de Rímini / Seleucia (359)

Los sínodos de Ancira y de Rímini / Seleucia señalan el final [exitoso para la vida del emperador Constancio († 361)] de los esfuerzos hechos por este emperador para conseguir la unidad. Inmediatamente antes de la Pascua del año 358, con motivo de la consagración de una iglesia, Basilio de Ancira invitó a un sínodo al que, por las bajas temperaturas de la estación, sólo acudieron doce obispos. Éstos, apartándose de los anomeos y de los nicenos, presentaron por primera vez —como vía media— una confesión de fe homoiana. El Hijo —decían— es ὅμοιος κατ' οὐσίαν («semejante en cuanto a la esencia») al Padre. Basilio consiguió convencer de esta posición al emperador, sobre todo porque utilizó por primera vez como argumento la condena del ὁμοούσιος niceno en el sínodo de Antioquía del año 268. A continuación, el empe-

rador impuso políticamente la posición homoiana destituyendo a setenta obispos que se oponían y desterrándolos. Y convocó para el año 359 un sínodo en Occidente (Rímini) y otro en Oriente (Seleucia). Se trataba, pues, de dos concilios parciales de los obispos homousianos de Occidente y de los homoiusianos de Oriente. Pero ninguno de ambos sínodos se mostró obsequioso con los deseos del emperador, sino que se aferró a su respectiva posición. Entonces el emperador obligó a ambos bandos a firmar una fórmula de unidad neutral e insignificante —propuesta por los obispos de la corte— en la que se decía que el Hijo es «ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς» al Padre. Un sínodo celebrado al año siguiente (360) en Constantinopla ratificó esa decisión. Únicamente el sínodo de París del 360/361, que pudo celebrarse bajo el emperador Juliano, se manifestó en contra y se confesó partidario del ὁμοούσιος, aunque en un sentido conciliador que lo equiparaba al término *similitudo* (ὁμοιουσία).

E: Mansi III 265-336.

L: Hefele / Leclerq I/2, 903-962.— Y.-M. Duval, *La «manoeuvre frauduleuse» de Rimini. A la recherche du Liber aduersus Ursacium et Valentem*: Hilaire et son temps, P 1969, 51-103.— R. Lyman, «Ancyra»: EEC 36s.— E. Ferguson, «Basil of Ancyra»: EEC 139.— D. Stiernon, «Ancyra»: EECh I 37.— M. Simonetti, «Basil of Ancyra»: EECh I 113.— M. Simonetti, «Rimini, Council of»: EECh II 737.— M. Simonetti, «Seleucia in Isauria, Council of»: EECh II 766s.

6. Alejandría (362)

La muerte del emperador Constancio (361) y la indiferencia radical del nuevo emperador, Juliano el «Apóstata», respecto de los asuntos intraeclesiales hicieron posible el concilio de Alejandría (362), el último en la disputa arriana antes del concilio de Constantinopla y pionero para el futuro. Con su *Tomus ad Antiochenos*, este sínodo abrió por primera vez la vía de mediación teológica que Basilio el Grande y sus correligionarios siguieron desarrollando hasta el concilio de Constantinopla para la solución ortodoxa. Acentuaba la divinidad del Espíritu Santo, permitía por primera vez —junto a la aseveración de una hipóstasis en Dios— la formulación de tres hipóstasis. Con ello, fundamentaba por primera vez una concepción diferenciada de ὑπόστασις como persona, no exclusivamente como substancia.

No se celebraron más sínodos importantes dentro de esta línea de evolución de la controversia arriana porque el emperador Valente (364-368) siguió por completo la línea de la homoiana fórmula de unidad de

Rímini y Seleucia y trató de imponerla con medidas puramente políticas tanto contra los nicenos como contra los homoiusianos. El emperador Teodosio puso fin, a partir del 379, a la dimensión política de la controversia. Los anomeos o «neoarrianos», dirigidos por Eunomio de Cícico, jugaron un gran papel en la confrontación teológica con los nicenos, principalmente con Basilio el Grande y con Gregorio de Nisa, pero en el plano de la política eclesial no pasaron de ser una secta.

E: Mansi III 343-358.

L: artículos de léxico / manual: Hefele / Leclerq I/2, 963-969.— H. Köster, «Ὑπόστασις»: ThWNT 8 (1969) 571-588.— B. Studer, «Hypostase»: HWP 3 (1974) 1255-1259.— R. A. Norris, «Hypostasis»: EEC 443s.— B. Studer, «Hypostasis»: EECh I 401s.— G. C. Stead, «Ousia»: EECh II 626s.— J. Hammerstaedt, «Hypostasis»: RAC 16 (1993) 986-1035.

Estudios: R. E. Witt, «ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ»: *Amicitiae Corolla* (FS J. R. Harris), ed. H. G. Wood, Lo 1933, 319-343.— M. Richard, «L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'Incarnation»: MSR 2 (1945) 5-32, 243-270.— H. Kraft, «ΥΜΟΟΥΣΙΟΣ»: ZKG 66 (1954/1955) 1-24.— H. Dörrie, «Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgechichte»: NAWG.PH 1955/3, 35-92.— G. C. Stead, *Divine Substance*, O 1977.— A. de Halleux, «"Hypostase" et "personne" dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-381)»: RHE 79 (1984) 313-369, 625-670.— M. Tetz, «Ein enzyklisches Schreiben der Synode von Alexandrien (362)»: ZNW 79 (1988) 262-281.

III. TEOLOGÍA

En la historia de la Iglesia fue usual desde un principio denominar una doctrina por su contenido, o también por la persona o por el lugar de proveniencia. Estas dos categorías se solapaban necesariamente pues con frecuencia varias agrupaciones sostenían la misma idea. Por eso, en lo que sigue —para una mejor comprensión— utilizaremos primero las designaciones de las opiniones doctrinales como principio de clasificación, para adjuntarles luego sus diversos desarrollos y grupos de nombres históricos.

Para la controversia arriana hay que distinguir básicamente cuatro corrientes doctrinales: los anomeos, los homousianos, los homoiusianos y los homoianos, nombrados siguiendo la secuencia cronológica de su entrada en escena. Después del año 360 se suman los apolinaris-

tas y los neumatómacos. No se ha aclimatado ningún término técnico para designar el apolinarismo.

1. Historia de la teología en general

T: A. M. Ritter, *Kirche- und Theologiegeschichte in Quellen* 1: Alte Kirche, Neukirchen-Vluyn 1977.

L: B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, St 1963.— L. Scheffczyk, «Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität»: MySal 2 (1967) 146-220.— A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1: Die Zeit der Alten Kirche, Gü [2]1970.— J. Pelikan, *The Christian Tradition*. A History of Development of Doctrine, I: The Emergency of the Catholic Tradition (100-600), Chicago - Lo 1971.— J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Lo [5]1977.— C. Andresen (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, I: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Go 1982.— K. Beyschlag, *Grundriss der Dogmengeschichte*, vol. 1: Gott und Welt, Da 1982.— B. Studer, *La riflessione teologica nella chiesa imperiale (sec. IV e V)* = SuPa 4 (1989).

2. *Soteriología*

L: C. Andresen: RAC 6 (1966) 54-219.— B. Studer / B. Daley, *Soteriologie.* In der Schrift und Patristik = HDG 3/21 (1978).— B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Dü 1985.— M. Slusser: EEC 823-826.— B. Studer: EECh II 788s.

3. *Teología de la Trinidad*

B: Estudios Trinitarios, Salamanca 1967ss.— V. Venanzi, «Dogma e linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa. Un panorama bibliografico 1960-1972»: Aug. 13 (1973) 425-453.— E. Schadel y otros (eds.), *Bibliotheca Trinitariorum*. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur I-II, Mu 1984-1988.

L: B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire* = ThH 31 (1975).— J. Barbel, *Der Gott Jesu im Glauben der Kirche*. Die Trinitätslehre bis zum 5. Jahrhundert, ed. por A. Fries = CiW V/15e (1976).— M. O'Carroll, *Trinitas*. A Theological Encyclopedia of the Holy Trinity, Wilmington 1987.— F. Courth, *Trinität*. In der Schrift und Patristik = HDG 2/1a (1988).— T. F. Torrance, *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, Edimburgo 1988.— D. F. Wright: EEC 911-917.— B. Studer: EECh II 851-853.— B. Sesboüé / B. Meunier, *Dieu peut-il avoir un Fils?* Le débat trinitaire du IVe siècle, P 1993.

4. *Cristología*

T: H. Karpp, *Textbuch zur altkirchlichen Christologie*. Theologia und Oikonomia = NStB 9 (1972).— R. A. Norris, *The Christological Controversy*, Fl 1980 [Colección de textos e].— A. Orbe / M. Simo-

netti, *Il Cristo. Testi teologici e spirituali*, vol.I[3]-II, Mi 1986-1990 [glTiÜK].

L: R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies*. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine, Lo 1954.— J. Liébart, *Christologie*. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) = HDG 3/1a (1965).— P. Smulders, «Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie»: MySal 3/1 (1970) 389-476.— L. Scipioni, «Il Verbo e la sua umanità. Annotazioni per una cristologia patristica»: *Teologia* 2 (1977) 3-51.— M. Serenthà, «Cristologie patristica: per una precisazione dell'attuale "status quaestionis"»: ScC 106 (1978) 3-36.— A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, F — Ba — V 1979 ss [hasta ahora 4 vols.].— G. H. Ettlinger, *Jesus, Christ and Savior*, Wilmington (Del.) 1987.— R. Williams: TRE 16 (1987) 726-745.— A. Gilg, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*, Mu 1989.— F. W. Norris: EEC 197-206.— K. Beyschlag, *Grundriss der Dogmengeschichte*, II: Gott und Mensch, Da 1991.— M. Simonetti: EECh I 163-165.

A) Los anomenos
(arrianos, neoarrianos, eunomianos)

Los anomeos afirmaban que el Hijo de Dios difiere por completo del Padre (ἀνόμοιος). Si es lícito seguir sin reparo alguno a Atanasio, que es el transmisor de esa aseveración (*contra Arianos* I 6), la doctrina original de Arrio afirmaba que el hijo es ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος (ajeno y distinto en todo a la esencia a la peculiaridad del Padre). Los defensores de esta doctrina eran «arrianos» en el sentido original. Pero dado que Atanasio no medía este nombre con la doctrina de Arrio, sino que llamaba así, sin distinción, a todos los no nicenos, esa denominación adquirió su significado más amplio. La reacción directa a la negación de toda similitud de las οὐσίαι del Padre y del Hijo se plasmó en el ὁμοούσιος, confirmación de la igualdad esencial. Pero la evolución histórica de las décadas siguientes se alejó de ambos términos hacia expresiones de la semejanza (ὁμοιούσιος, ὅμοιος).

Pero Aecio, diácono antioqueno, y Eunomio, su secretario, alumno y futuro obispo de Cícico, volvieron hacia el 355 a la estricta doctrina anomea. Aecio debió de ser un orador deslumbrante y un dialéctico persuasivo. Se cuenta que hizo enmudecer a Basilio de Ancira y a Eustacio de Sebaste en una discusión pública que mantuvo con ellos. El

sínodo celebrado en Constantinopla en el año 360 condenó a Aecio al tiempo que consagró obispo a Eunomio.

Esta doctrina neoarriana, como se la llamó pronto porque se percibieron en seguida sus diferencias con la teología de Arrio, se distinguía de ésta, sobre todo, en dos puntos; y precisamente por ello ganó en peligrosidad. Por un lado, enseñaba una doctrina completamente racionalista acerca de Dios. Afirmaba que la οὐσία de Dios es absolutamente accesible para la capacidad cognoscitiva del hombre con tal de que éste utilice con corrección lógica las premisas bíblico-dogmáticas. El segundo elemento afirmaba el solapamiento de concepto y realidad, de modo que del concepto se puede concluir de manera fiable la naturaleza de la realidad designada. Por eso, cosas designadas con términos diferentes son también diversas en cuanto a su naturaleza. Por consiguiente, si el predicado ἀγέννητος conviene sólo a la esencia del Padre, mientras que el Hijo es γεννητός, sus οὐσίαι deberían ser diversas por necesidad: ἀνόμοιος τῷ πατρὶ [καὶ] κατ' οὐσίαν. La cohesión lógica de este sistema ejerció gran influencia, y toda una serie de grandes teólogos (Basilio el Grande, Gregorio de Nisa, Dídimo de Alejandría, Apolinar de Laodicea, Teodoro de Mopsuestia) tuvieron dificultades para refutarlo.

La política religiosa pro-nicena seguida por el emperador Teodosio puso punto final a la corriente arriana. Eunomio, que había intentado formar una Iglesia propia y que incluso había roto con Eudoxio de Antioquía (Constantinopla), que lo había ordenado, porque según él no era suficientemente radical, fue condenado en el 383 y desterrado primero a Mesia y luego a Cesarea de Capadocia, y murió en el año 394 en una de sus fincas.

E: B. Sesboüé / G.-M. de Durand / L. Doutreleau = SC 305 (1983) 177-299 [Eunomio, *Apologiae* TfÜK].— R. P. Vaggione, *Eunomius, the Extant Works* = OECT (1987) [ETeÜ].

L: artículos de léxico: L. Abramowski, «Eunomius»: RAC 6 (1966) 936-47.— H. Ch. Brennecke, «Stellenkonkordanz zum artikel "Eunomios"»: JAC 18 (1975) 202-205.— A. M. Ritter, «Eunomius»: TRE 10 (1982) 525-528.— R. P. Vaggione, «Aetius»: EEC 13s.— R. P. Viaggione, «Anomeans»: EEC 45s.— R. P. Viaggione, «Eunomius of Cyzicus»: EEC 325.— M. Simonetti, «Aetius of Antioch»: EECh I 13.— M. Simonetti, «Anomoeans, Anomoeism»: EECh I 42.— M. Simonetti, «Eunomius of Cyzicus»: EECh I 297.

Estudios: M. Albertz, «Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft»: ThStKr 82 (1909) 205-278.— G. Bardy, «L'héritage littéraire d'Aétius»: RHE 24 (1928) 809-827.— L. R. Wickham, «The *Syntagmation* of Aetius the Anomoean»: JThS NS 19 (1968)

532-569.— L. R. Wickham, «Aetius and the Doctrine of Divine Ingeneracy»: StPatr 11 = TU 108 (1972) 259-263.—E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani* = OCA 202 (1976).— T. A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, 2 vol. = PatMS 8 (1979).— M. Wiles, «Eunomius: Hair-Splitting Dialectician or Defender of the Accessibility of Salvation?»: R. Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy* (FS H. Chadwick), C 1989, 157-172.— K.-H. Uthemann, «Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus»: ZKG 104 (1993) 143-175.

B) Los homoousianos (nicenos)

En una terminología arriana se llamaban «homoousianos» (en latín: *homousiani*; en griego: ὁμοουσιασταί) aquellos que se atenían sin fisuras al *Symbolum Nicaenun*. Destacaron entre ellos Atanasio, Osio de Córdoba, Marcelo de Ancira, Lucífero de Cagliari, Eusebio de Vercelli, los tres grandes capadocios Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa e indudablemente también Fotino de Sirmio y Apolinar de Laodicea, condenados más tarde como heréticos por otros motivos.

Con el término ὁμοούσιος, que se impondría de modo definitivo con el emperador Teodosio y con el concilio de Constantinopla (381), se asociaban dos problemas. Por un lado, el concilio de Nicea había recibido este término sin saber que había sido condenado ya en el año 268 en Antioquía con Pablo de Samosata. Y después que Basilio de Ancira hizo público esto en el 358 los nicenos tuvieron bastantes dificultades para defender su posición. Pero la condena del año 268 afectaba al segundo problema, de cuño teológico. Se había tenido la sensación de que el término olía a «sabelianismo», es decir, que difuminaba la diferencia personal entre Padre e Hijo. De hecho, la discusión del siglo IV hasta el sínodo de Alejandría (362) y hasta la teología de los Capadocios adoleció de no contar con una delimitación clara de los términos οὐσία e ὑπόστασις, que se usaron indistintamente con demasiada frecuencia. Pero cuando se entendió οὐσία como «esencia» e ὑπόστασις, como «substancia» ya no fue posible utilizar la expresión origenista de τρεῖς ὑποστάσεις en Dios. Y la carencia de un término para distinguir entre las personas divinas podía llevar a sabelianas interpretaciones erróneas del ὑμοούσιος. De ahí que se hiciera con mucha frecuencia ese reproche a los nicenos; y precisamente por eso fueron condenados Marcelo de Ancira y Fotino de Sirmio.

L: artículos de léxico: K. Seibt, «Marcell von Ankyra»: TRE 22 (1992) 83-89.— F. W. Norris, «Homoousios»: EEC 434s.— R. Lyman,

«Marcellus of Ancyra»: EEC 566 siglo— M. Simonetti, «Homoousians»: EECh I 396.— M. Simonetti, «Homoousios»: EECh I 396.— Ch. Kannengisser, «Marcellus of Ancyra»: EECh I 522.

Estudios: M. Tetz, «Zur Theologie des Markell von Ankyra I-III»: ZKG 75 (1964) 217-270; 79 (1968) 3-42; 83 (1972) 145-294.— M. Simonetti, «Su alcune opere attribuite di recente a Marcello d'Ancira»: RSLR 9 (1973) 313-329.— M. Tetz, «Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellische *Expositio fidei ad Athanasium* des Diakons Eugenios von Ankyra»: ZNW 64 (1973) 75-121.— F. Dinsen, *Homoousios*. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381), Kiel 1976.— W. A. Bienert, «Das vornicaenische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit» ZKG 90 (1979) 151-175.— L. Barnard, «Marcellus of Ancyra and the Eusebians»: GOTR 25 (1980) 63-76.— M. Simonetti, «Ancora su *Homoousios* a proposito di due recenti studi»: VetChr 17 (1980) 85-98.— J. T. Lienhard, «Marcellus of Ancyra in Modern Research»: TS 43 (1982) 486-503.— J. T. Lienhard, «Acacius of Caesarea: *Contra Marcellum*. Historical and Theological Considerations»: CrSt 10 (1989) 1-21.— J. T. Lienard, «Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and "Sabellius"»: ChH 58 (1989) 157-167.— G. Feige, *Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner* = EThST 58 (1991).

C) Los homoiusianos (eusebianos, semiarrianos)

En la controversia arriana del siglo IV representa la posición más estridente la teología de aquellos a los que en los documentos arriano-latinos se llama «homoiusianos», y en el lado griego «semiarrianos». Los nicenos acuñaron con intención tendenciosa este término pues los homoiusianos eran antiarrianos y, no rara vez, al mismo tiempo homoousianos. En el sentido más amplio, se agrupa bajo el epígrafe «homoiusianos» a todos aquellos que desde los tres Eusebios (de Cesarea, de Emesa y de Nicomedia, de ahí que se les llamara también «eusebianos») buscaban una vía media entre arrianismo y nicenismo, también sin conocer o utilizar ya el término ὁμοιούσιος. Desconocemos dónde nació este término. Aparece por primera vez en la «Segunda Fórmula de Sirmio» (357), donde se prohíbe su uso y el de ὁμοούσιος. En sentido específico, el término ὁμοιούσιος forma parte de la teología y del partido de Basilio de Ancira, que impuso en el sínodo de Ancira (358) la fórmula ὅμοιος κατ' οὐσίαν. Él entendía por οὐσία una substancia individual, de modo que él afirmaba en la divinidad tres ὑποστάσεις y tres οὐσίαι. Pero la οὐσία del Hijo es semejante a la del Padre en cuan-

to que también ella es divina. Gracias al favor que le dispensó el emperador Constancio, esta corriente tuvo días de esplendor, aunque escasos. en Oriente ya que el emperador se decantó por los homoianos desde la Fórmula de Nike (359) y del sínodo de Constantinopla (360). pero ella pasó rápidamente de moda en este movimiento.

La doctrina homoiusiana adquirió mayor importancia al unirse con la homoousiana. Hilario de Poitiers la llevó consigo a Occidente al volver del destierro, e interpretó el ὁμοούσιος en este sentido; igualmente el sínodo de París del 360/361. También en Oriente, por la mediación de Basilio el Grande y de Melecio de Antioquía, una parte del partido homoiusiano se pasó al homoousiano. La otra parte se aferró a la fórmula antioquena del 341 y se dividió más a partir del 360 sobre la cuestión acerca de la divinidad del Espíritu. Los macedonianos forman parte de ellos.

L: J. Gummerus, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*. Ein Beitrag zur Geschichte des arianischen Streites in den Jahren 356-361, Helsingfors 1900.— W. A. Löhr, *Die Entstehung der Homöischen und homöusianischen Kirchenparteien*. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts, Bn 1986.— M. Simonetti: EECh I 395.— A. M. Ritter: DHGE 24 (1993) 1507-1510.

D) LOS PARTIDARIOS DE «HOMOIOS KATÀ PÁNTA»

El término «homoiano» es de origen moderno y se ha formado teniendo en cuenta la fórmula dogmática sostenida por ellos y según la cual el Hijo es «ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς» al Padre. El autor de la fórmula fue Acacio de Cesarea, sucesor de Eusebio y promotor de Melecio de Antioquía. Él propuso esta formulación como la fórmula de unidad más amplia posible y menos vinculante. El emperador Constancio la aceptó, hizo que se decretara en Nike presionando sobre el doble sínodo de Rímini y Seleucia, y se las arregló para que la confirmara un sínodo de Constantinopla (360). Pero dado que ella no pasaba de ser una fórmula impuesta a la fuerza con medios puramente políticos y no ofrecía una solución teológica satisfactoria, pervivió en el tiempo y medida en que la impuso el poder imperial. Tras el emperador Constancio († 361) también el emperador Valente la siguió en Oriente (364 a 378). Pero con el sínodo de Alejandría (362), con Apolinar de Laodicea y con los Capadocios la evolución teológica se movió hacia otras soluciones, y el emperador Valente, agobiado por los diversos aprietos de política interior y exterior en los que le pusieron el usurpador Procopio, los godos y persas, no consiguió imponer su línea político-religiosa contra la oposición masiva y abierta de muchos obispos.

Sobre la base de estas constelaciones teológicas e históricas comenzó a partir de los años 360/362 una nueva fase de las controversias y de evoluciones teológicas que se dirimieron también en la literatura cristiana: el neoarrianismo en torno a Eunomio, el apolinarismo y la lucha contra ellos encabezada sobre todo por Basilio el Grande de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, que, además, elaboraron soluciones teológicas satisfactorias que fueron aceptadas en el concilio de Constantinopla con la recepción del *Nicaenum*.

Cf. también los datos para C.

L: H. Ch. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer*. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche = BHTh 73 (1988).— R. M. Grant: EEC 433s.— M. Simonetti: EECh I 395.

Capítulo V

LA PRIMERA FASE DEL ARRIANISMO

I. EUSEBIO DE CESAREA

Por veneración y gratitud a su maestro y amigo, se hizo llamar Eusebio de Pánfilo, es decir, hijo espiritual de Pánfilo, que había padecido el martirio en la persecución de Diocleciano (16 de febrero del año 309 o 310). Como Lactancio, Eusebio pertenece a la generación de Padres de la Iglesia que vivieron y contribuyeron a configurar los años que transcurrieron desde la persecución del cristianismo hasta su tolerancia y posterior reconocimiento. Pero mientras que Lactancio nunca llegó a ocupar un cargo eclesiástico ni vivió el triunfo que convirtió al emperador Constantino en el soberano único (324). Eusebio actuó durante todo el reinado de Constantino como obispo de la ciudad de Cesarea de Palestina y como confidente íntimo y asesor del emperador; esbozó la teología histórica del imperio cristiano y tuvo una actuación determinante en la primera gran crisis teológica y eclesiástica de este imperio, en las confrontaciones que giraron en torno a Arrio y a su doctrina.

Eusebio vino al mundo entre los años 260 y 264; posiblemente en Cesarea, y comenzó sus estudios históricos siendo aún adolescente. Como colaborador del presbítero Pánfilo se dedicó a cuidar de la biblioteca de Cesarea fundada por Orígenes y a estudiar la Biblia. Hizo varios viajes de estudios a Antioquía, a Cesarea de Filipo y a Jerusalén. Durante la persecución de Diocleciano escribió con Pánfilo, que estaba prisionero en la cárcel de Cesarea desde noviembre del 307, los cinco primeros libros de una apología en favor de Orígenes y que él completó con el libro sexto tras la muerte de su maestro. (Se ha conservado sólo el libro primero en la versión latina de Rufino, que había de ejercer un papel nada despreciable en la confrontación de Rufino con Jerónimo en torno al origenismo.) Durante la persecución, Eusebio estuvo en Tiro; de allí pasó al desierto egipcio de la Tebaida. No se puede demostrar con toda certeza si él debió padecer cautiverio. En todo caso, pare-

cen insostenibles las posteriores acusaciones de apostasía, pues enseguida de terminar la persecución la Iglesia de Cesarea lo nombró para ocupar aquella sede episcopal (hacia el 313). Durante la década siguiente se ocupó más de la tarea pastoral de restaurar la vida eclesiástica que de la actividad de escritor.

Después de que un sínodo alejandrino presidido por el obispo Alejandro hubiera excomulgado[1] al presbítero Arrio, éste acudió a los obispos orientales en busca de apoyo. Eusebio se declaró a favor de Arrio en una carta que dirigió a Alejandro. También un sínodo de Cesarea se puso de su lado. En cambio, un sínodo celebrado en Antioquía a finales del año 324 o a principios del 325 excomulgó a Arrio y a sus partidarios; entre ellos, también a Eusebio. Pero esta decisión debía tener sólo carácter provisional hasta que se llegara a una decisión definitiva en un sínodo que debía tener lugar en Ancira en la primavera del 325. Al fin, este sínodo se celebró en Nicea como el primer concilio «ecuménico», y definió la fórmula de la «identidad» (ὁμοούσιος) de Dios Padre e Hijo. Eusebio defendió su propia ortodoxia basándose en el Símbolo de la Iglesia de Cesarea, y aceptó, aunque a regañadientes, el ὁμοούσιος. Él estaba preocupado porque este término encerraba tendencias sabelianas y no distinguía de modo suficiente entre Dios Padre e Hijo. El concilio aceptó la defensa que hizo Eusebio de su ortodoxia, pero los años siguientes confirmarían los temores de éste acerca de una interpretación del ὁμοούσιος con tendencias sabelianistas.

La postura de Eusebio en el ulterior decurso del debate arriano ha dado pie a diversas interpretaciones controvertidas. Él había aceptado oficialmente el *Nicaenum*; tras el concilio nunca más se declaró a favor de Arrio y nunca más se puso oficialmente en duda su ortodoxia. Pero, por otro lado, él se involucró en medidas contra las cabezas dirigentes del partido niceno. Instigó la deposición del obispo Eustacio de Antioquía por sabelianismo (hacia el 330), pero recusó la oferta de pasar a ocupar la sede de Antioquía. Razonó su negativa aludiendo al canon 15 del concilio de Nicea, que prohibía que el obispo cambiara de sede. En el año 335 presidió un sínodo en Tiro ante el que Arrio debió dar cuentas, pero no participó en la cacería contra Arrio. Sin embargo, poco después redactó por encargo del emperador dos escritos para refutar la teología del obispo Marcelo de Ancira (*Contra Marcellum, De ecclesiastica theologia*), depuesto en el 336 por su antiarrianismo furibundo. A pesar de todo, no hay razón para calificar la conducta de Eusebio como «indecisa», «discrepante» o de estar basada sólo en el cálculo polí-

1. Se discute todavía hoy la cronología exacta del comienzo de la controversia arriana entre los años 318 y 323. En cuanto a la fecha de la excomunión de Arrio, lo único posible es indicar que el año 324 marca el *terminus ante quem*.

tico (aunque es indudable que dispuso de un sobresaliente talento político) sin que él se hubiera dejado guiar por su propia convicción teológica. Él trató de señalar una vía media teológica de cuño alejandrino (debido principalmente a Dionisio de Alejandría, discípulo de Orígenes) entre la teología arriana y la nicena. Esto no resultó porque su conceptualidad teológica no acreditó ser lo bastante sólida para ello.

Sin menospreciar el valor de los escritos exegético-apologéticos de Eusebio (*Praeparatio evangelica, Demonstratio evangelica*, Comentario de Isaías y otros), su merecida fama como escritor eclesiástico se asienta principalmente en sus obras históricas, que le hicieron merecedor del título honorífico de «Padre de la Historia Eclesiástica». Él se convirtió ahí en el conservador de inestimables fuentes de materiales de los tres primeros siglos, en el teórico de una historia cristiana de la salvación que culminaba en el imperio de Constantino, así como en el historiador más o menos oficial de ese imperio y de su idea. Falleció en el año 340, no mucho después de Constantino, cuya *Vita* había escrito tras su muerte (337).

B: F. W. Bautz: BBKL 1 (1975) 1561-1564.

E: Opera omnia: PG 19-24.— *Commentarii in Isaiam*: J. Ziegler = GCS Eus 9 (1975).— *Contra Hieroclem*: M. Forrat / É. des Places = SC 333 (1986) [TfÜK].— *Contra Marcellum, De ecclesiastica theologia*: E. Klostermann = GCS Eus 4 (1906).— *Demonstratio evangelica*: I. A. Heikel = GCS Eus 6 (1913).— *Historia ecclesiastica, De martyribus Palaestinae*: G. Bardy / P. Périchon = SC 31, 41, 55, 73bis (1952-1971).— *Onomasticon*: E. Klostermann = GCS Eus 3/1 (1904).— *Praeparatio evangelica*: K. Mras / É. des Places = GCS Eus 8/1-2 (^{2}1982-1983).— É. des Places / J. Sirinelli / G. Schroeder / O. Zink / G. Favrelle = SC 206, 215, 228, 262, 266, 292, 307, 338, 369 (1974-1991) [TfÜK].— *Theophania*: H. Gressmann = GCS Eus 3/2 (1904).— *Vita Constantini, Oratio ad sanctorum coetum, Laudes Constantini*: I. A. Heikel = GCS Eus 1 (1902).

T: J. Molzberger = BKV^1 Eus 2 (1880) [*Vita Constantini, Oratio ad sanctorum coetum*].— A. Bibelmair / J. M. Pfättisch = BKV^2 9 (1913) [*Vita Constantii, Oratio ad sanctorum coetum, De martyribus Palaestinae*].

I: Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, vol. 4, P 1987.

L: artículos de léxico: J. Moreau: RAC 6 (1966) 1052-1088.— D. S. Wallace-Hadrill: TRE 10 (1982) 537-543.— R. Lyman: EEC 325-327.— C. Curti: EECh I 299-301.

Exposiciones globales: F. J. Foakes-Jackson, *Eusebius Pamphili, Bishop of Caesarea in Palestine and first Christian Historian*. A Study

of the Man and His Writings, C 1933.— D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, Lo 1960.

Misceláneas: G. Ruhbach (ed.), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende* = WdF 306 (1976),— H. W. Attridge / G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity and Judaism* = StPB 42 (1992).

Estudios: H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam 1939.— J.-R. Laurin, «Orientations maîtresses d'apologistes chrétiens de 270 à 361» = AnGr 61 (1954) 94-145, 344-401.— A. Weber, APXH. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea, R 1965.— D. L. Holland, «Die Synode von Antiochien (324/25) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa»: ZKG 81 (1970) 163-181.— L. Abramowski, «Die Synode von Antiochien 324/25 und ihr Symbol»: ZKG 86 (1975) 356-366.— H. von Campenhausen, «Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325)»: ZNW 67 (1976) 123-139.— C. Luibhéid, *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis*, Dublín 1981.— É. des Places, *Eusèbe de Césarée commentateur*. Platonisme et Écriture sainte = ThH 63 (1982).— C. Curti, *Eusebiana I. Commentarii in Psalmos*, Catania [2]1989.

INTRODUCCIÓN. LA CRONOGRAFÍA CRISTIANA Y LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA ANTES DE EUSEBIO

Antes de Eusebio no existió el género de la historiografía de la Iglesia a pesar de que la literatura profana de la Antigüedad conoció ya desde Herodoto y Tucídides (segunda mitad del siglo V a.C.) una historiografía muy desarrollada. Quizás haya que atribuir ese hecho a la insegura situación de la Iglesia durante los tres primeros siglos. Es indudable que en el cristianismo hubo desde un principio una conciencia histórica así como destellos cronográficos y de teología de la historia ya que la Iglesia se cimentaba en la persona histórica del Hijo de Dios hecho hombre y no en un mito. Bien es cierto que el carácter primordial de los escritos del Nuevo Testamento no es historiográfico sino proclamador, pero éstos se basan en datos topológicos y cronológicos concretos, históricamente comprobables (por ejemplo, Lc 1,5. «Siendo Herodes rey de Judea», Lc 2,1: «Por aquellos días se promulgó un edicto de César Augusto», Jn 18,1: «... Anás, porque era suegro de Caifás, que era pontífice aquel año») e inscriben el evento salvífico obrado por Cristo en la historia de Dios con los hombres, en especial con el pueblo judío (por ejemplo, Mt 1,1-17 la genealogía de Jesús, Gal 4,4: «Cuando llegó la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo»). La Iglesia, a la

espera del tiempo final, tomó del judaísmo también concepciones histórico-teológicas como el esquema de los cuatro reinos (Dan 2,1-49) y los quiliásticos cálculos del tiempo del mundo basados en Sal 90,4 («Porque mil años son ante tus ojos como el día de ayer» — cf. 2Pe 3,8) y en el esquema de los seis días de la creación: desde la creación del mundo hasta la implantación del definitivo reino de Dios pasarán 6000 años (cf. Ap 20,1-6).

Los siglos II y III desarrollaron y concretaron estas concepciones debatiendo con el entorno pagano, que se las daba de superior por creerse más antiguo, y con las corrientes intraeclesiales que se deslizaban a la herejía (por ejemplo, el montanismo, cf. capítulo 3 IV.A. 3) y que, en un nuevo brote de la espera del retorno inmediato del Mesías, pronosticaban el inminente fin del mundo. Los apologetas comparaban la cronología pagana con la bíblica y el resultado era la prueba de antigüedad; concluían que Moisés y el Antiguo Testamento debían ser fechados en tiempos muy anteriores a las culturas y filósofos más antiguos; dijeron incluso que éstos eran meros plagiadores del Antiguo Testamento (cf. capítulo 3.I). Teófilo de Antioquía (*Ad Autolycum* III 16-30), Clemente de Alejandría (*Stromata* I 21) y el autor de la primera crónica universal cristiana, Julio Africano, calcularon con precisión los años y días cumplidos por el mundo ya que Cristo habría nacido a mediados del sexto y último milenio del mundo. El mencionado Julio Africano († h. 240) creó con su obra Χρονογραφίαι —de la que se han conservado sólo fragmentos— un nuevo género literario cristiano contraponiendo y comparando en una secuencia cronológica y sincrónica datos y sucesos de la historia bíblica y de la profana desde la creación del mundo hasta sus días (*ann* 221). Le siguió poco después la (conservada) Crónica de Hipólito, estructurada según el mismo esquema y que llegaba hasta el año 235. Todas las demás obras, por ejemplo, listas de obispos o exposiciones de las diversas herejías, ofrecen al historiador fuentes de material imprescindibles, pero no pertenecen al género literario de la historiografía ya que fueron escritas con fines dogmáticos.

A) La crónica

También Eusebio comenzó sus trabajos históricos escribiendo una crónica que tomaba sus materiales de la Biblia, de la Crónica de Julio Africano, de Flavio Josefo, de cronógrafos hellenísticos y de historiadores griegos así como de otros autores cristianos. La innovación que aportó a la cronografía cristiana consistía no sólo en la selección inusualmente crítica de las fuentes, sino en abandonar el tratamiento de la historia del mundo desde su creación y las concepciones milenaristas.

Eusebio comenzó con los sucesos que él consideraba fechables (el nacimiento de Abrahán 2016/2015 a.C.). Cierto que fijó el nacimiento de Cristo en el año 5200 de la creación, pero no decía ni una palabra acerca del fin del mundo. Su intención no era la de apuntar a la inminente consumación del tiempo, sino la de demostrar que la historia del mundo había alcanzado el vaticinado cenit en el imperio de Constantino, cuyo final es impredecible. Eusebio también utiliza la tradicional prueba apologética de la antigüedad.

La crónica comprendía dos partes. La primera (Χρονογραφία) examinaba la cronología de los pueblos más importantes de la Antigüedad; caldeos, asirios, hebreos, egipcios, griegos y romanos. Basándose en la primera, la segunda parte (Χρονικοὶ κανόνες) anotaba en columnas paralelas los eventos más importantes de la historia, de modo que resultaba clara su clasificación según los diversos sistemas cronológicos, pero sobre todo en su relación con la historia sacra del judaísmo, que preparaba el cristianismo.

La Crónica de Eusebio se publicó en dos ediciones. La segunda de ellas llegaba hasta la fiesta vicenal de Constantino (325/326). La primera, de redacción más antigua, se extendía hasta el año 303. Barnes (Constantine and Eusebius 11), seguido por otros investigadores,[2] sostiene que ella terminaba con el año 276/277 y que fue publicada antes de finalizar el siglo III. Sin duda, hay que ponderar cuidadosamente si es atinado suponer que la publicación tuvo lugar en fecha muy cercana al último año tratado,[3] pues, aunque Eusebio fuera muy joven cuando comenzó sus estudios históricos, se requieren algunos años de trabajo para llevar a cabo tal obra. Se ha perdido el original de la Crónica, pero es posible reconstruirlo con bastante fiabilidad partiendo de extractos de cronógrafos posteriores, de una traducción armenia del siglo VI y, sobre todo, de la traducción latina de Jerónimo. Éste la conoció en una estancia en Constantinopla (380/381) y tradujo al pie de la letra al latín la primera parte hasta la caída de Troya; para el período que iba hasta la fiesta vicenal de Constantino añadió material propio tomado de la historia y literatura romanas, y completó la obra hasta el año 378. Así, ella se convirtió en arquetipo para las crónicas universales de Sulpicio Severo (hasta el 400), de Próspero de Aquitania (hasta el 455) y de Isidoro de Sevilla (hasta el 615), y siguió influyendo en el Medioevo latino.

Cf. también los datos para I. y B.

E: J. Karst = GCS Eus 5 (1911).— R. Helm = GCS Eus 7 ([3]1984).

L: R. Helm, *Hieronimus' Zusätze in Eusebius' Chronik und ihr Wert*

2. Wallace-Hadrill: TRE 10, 539; Winkelmann: RAC 15, 752.

3. Wallace-Hadrill: TRE 10, 539: «Concluida ya en el año 280», a pesar de que él fija el nacimiento de Eusebio «hacia el 264».

für die Literaturgeschichte = Ph.S 21/2 (1929).— D. S. Wallace-Hadrill, «The Eusebian Chronicle: the Extent and Date of Composition of its Early Editions»: JThS NS 6 (1955) 248-253.— A. A. Mosshammer, *The "Chronicle" of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, Lo 1979.— P. Siniscalco, «Chronography-Chronology»: EECh I 166s.

B) La *Historia eclesiástica*

Enriquecido con el trabajo realizado para escribir la Crónica, Eusebio creó la primera obra del género «historia eclesiástica», pero lo hizo de una forma tan magistral que su influencia ha pervivido hasta el presente y pone a disposición unos materiales únicos para los tres primeros siglos. Desde los albores de nuestro siglo se discute mucho sobre la historia de su nacimiento. Sin duda, hay que dar por sentado que los libros 1-7, que tratan la historia del cristianismo desde el principio hasta la persecución de Diocleciano, fueron publicados ya antes del año 305 o quizás a finales del siglo III, y revisados y completados en ediciones posteriores. Eusebio añadió luego (325) los libros 8-10, que tratan los años que van desde la persecución de Diocleciano hasta la victoria de Constantino sobre Licinio (324). Hay que contar con la posibilidad de que estos libros fueran revisados en diversas ocasiones desde un punto de vista actual y recibieran una revisión final. Con ello cambia bastante la valoración de la intención original que presidió la exposición de Eusebio. Mientras se partió de una primera redacción publicada después del 311, la *Historia eclesiástica* podía ser considerada como apología del cristianismo cuya victoria sobre todos los poderes enemigos a través de Constantino aduce la prueba de su origen divino y de que Dios la guía de modo providencial a través de todas las contrariedades en una historia de la salvación que apunta desde un principio a eso. Pero si los primeros libros fueron publicados antes de la persecución de Diocleciano, entonces esta visión de la historia plasmada hoy en la redacción final podría haberse desarrollado de modo paulatino.

El nuevo método de la *Historia eclesiástica* de Eusebio consiste en su división por años de reinado y de pontificado, así como en la evaluación y cita detallada de abundante material de fuentes accesible para él en las surtidas bibliotecas de Cesarea y de Jerusalén, mucho de lo cual se ha conservado sólo en Eusebio. Según éste, la tarea principal del historiador consiste en recopilar textos auténticos y en insertarlos en el conjunto con la ayuda de explicaciones escuetas, y no en valorar de modo exhaustivo las fuentes ni en presentar de modo orgánico los eventos históricos que se desprenden de ellas. A decir verdad, se ha criticado con

frecuencia su modo de tratar las fuentes porque él no hace distinción alguna entre fuentes primarias y secundarias, suprime y parafrasea pasajes, utiliza más autores ortodoxos que otros autores cristianos, acude más a escritores profanos famosos que a otros menos conocidos, las proporciones de la exposición no siempre concuerdan con la importancia del contenido, y algunos juicios parecen superficiales o parciales. Aunque Eusebio, al proceder de ese modo, no haya trabajado siguiendo los parámetros de la historiografía moderna, eso no prueba que haya falseado de modo esencial o consciente la materia. A pesar de los pesares, hasta sus adversarios lo reconocieron como la autoridad en el terreno histórico. Habla menos en su favor el hecho de que en los libros últimos (8-10), que tratan la época de su propia vida, escribiera con menor solidez, dejando lagunas y decantándose más por el tono panegirista que por la sobriedad objetiva.

Muchos historiadores de la Iglesia de épocas posteriores de la patrística se sintieron tan deudores del modelo de la *Historia eclesiástica* de Eusebio que se limitaron a traducirla y a continuarla: Rufino de Concordia (Aquileya) (hasta el 395), Sozomeno (hasta el 425), Teodoreto de Ciro (hasta el 428), Sócrates Escolástico (hasta el 439).

Cf. también los datos para I.

E: E. Schwartz / Th. Mommsen = GCS Eus 2/1-3 (1903-1909).

T: M. Stigloher = BKV[1] Eus 1 (1880).— Ph. Haeuser = BKV[2] II 1 (1932).— Ph. Haeuser / H. Kraft / H. A. Gärtner, Mu - Da 1967.

L: Eusebio: R. Laqeur, *Eusebius als Historiker seiner Zeit* = AKG 11 (1929).— J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicénne*, Dakar 1961.— R. M. Grant, *Eusebius as Church Historian*, O 1980.— M. Gödecke, *Geschichte als Mythos*. Eusebs "Kirchengeschichte", Ffm 1987.— D. Timpe, «Was ist Kirchengeschichte? Zum Gattungscharakter der *Historia ecclesiastica* des Eusebius»: W. Dalheim y otros (eds.), *FS R. Werner*, Constanza 1989, 171-204.— G. F. Chesnut, *The First Christian Historians, Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Mâcon (GA) [2]1986.— A. Louth, «The Date of Eusebius' *Historia Ecclesiastica*»: JThS NS 41 (1990) 111-123.— F. Winkelmann, *Euseb von Kaisareia*. Der Vater der Kirchengeschichte, B 1991.

Historiografía: F. Overbeck, *Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, Ba 1892.— A. Momigliano, «Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.»: *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, O 1963, 79-99 = *Essays in Ancient and Modern Historiography*, O 1977, 107-126.— P. Meinhold, «Geschichte der kirchlichen Historio-

graphie I» = OA III/5 (1967) 19-185.— A. Kehl / H.-I. Marrou, «Geschichtsphilosophie»: RAC 10 (1978) 703-779.— B. Croke / A. M. Emmett (eds.), *History and Historians in Late Antiquity*, Sidney 1983.— P. Siniscalco: EECh I 388-390.— E. Stöve: TRE 18 (1989) 535-560.— F. Winkelmann, «Historiographie»: RAC 15 (1991) 724-765.

C) La *Vita Constantini*

La *Vita Constantini*, escrita por Eusebio en cuatro libros después de haber muerto el emperador, contiene la pieza más popular de todo su trabajo (I.28-31): la aparición de la cruz antes de la batalla contra Majencio en el puente Milvio de Roma. Constantino mismo habría contado que suplicó a mediodía al Dios cristiano que le concediera la victoria, y que entonces se le apareció en el cielo, sobre el sol, el *tropaion*,[4] una cruz luminosa, con las palabras «Con este signo vencerás»; y que como él no comprendiera de inmediato el sentido de la aparición, Cristo se le apareció en sueños y le encargó que hiciera reproducir como estandarte el signo que había visto (de forma parecida Lactancio, *De mortibus persecutorum* 44). De ahí nació el lábaro, un tronco de la cruz cubierto de oro cuya punta estaba formada por una corona alrededor de Chi-Rho, monograma de Cristo, hecha de oro y de piedras preciosas. Del palo transversal colgaba un trozo cuadrado de tela purpúrea bordada en oro y adornada con destellantes piedras preciosas; debajo aparecían los retratos de medio cuerpo del emperador y de sus hijos. Este lábaro se convirtió a partir del año 324 en el estandarte imperial para todo el imperio.

Pero no está en Eusebio la famosa leyenda de la conversión del emperador Constantino por el papa Silvestre (314-335), representada en el ciclo pictórico de la capilla de los SS. Quattro Coronati de Roma. Cuenta la leyenda que Constantino había contraído la enfermedad de la lepra y creía que, como decía una vieja tradición, podía quedar limpio de ella bañándose en la sangre de niños inocentes. Dice que el Papa Silvestre le adoctrinó luego sobre el poder del Dios cristiano y sobre la virtud curativa de su bautismo, y que de hecho Constantino sanó de la lepra cuando el papa Silvestre le administró el bautismo. Esta leyenda nació en Roma en el siglo V, pero en el siglo VIII ofreció la base para

4. El *Tropeion* (τρέπειν = girar) fue desde tiempos antiguos un armazón en forma de T que se colocaba como señal de victoria en el lugar en que el enemigo había girado para huir de la batalla. De los brazos de la T se colgadan aprestos del botín. Por eso se aplicó a la cruz de Cristo el término de forma y sentido.

la llamada «Donación constantiniana», que quería justificar el poder imperial del papado medieval frente al poder del emperador: Constantino, en virtud de su curación milagrosa, habría reconocido el poder con el que Cristo equipó a san Pedro y fijó luego el primado del papa sobre la Iglesia universal, le habría regalado el palacio de Letrán y le habría conferido el *imperium* sobre Roma, el imperio romano occidental y las insignias imperiales.[5]

La intención y el contenido de la *Vita Constantino* suscitan problemas tan graves respecto de la objetividad histórica del autor que más de un estudioso ha negado a Eusebio la autoría de la obra sin que esas voces hayan podido imponerse hasta ahora. Eusebio quiere definir e interpretar teológicamente la posición del emperador en el ahora imperio romano cristiano. Para Eusebio, el emperador reproduce la soberanía de Dios e imita al Logos. Su relación sería semejante a la del Padre y del Hijo en la Trinidad. Por tanto, el emperador gobierna como soberano representante de Dios en la tierra y como maestro de todos sus súbditos. Por eso se le puede llamar también «Obispo de los que están fuera de la Iglesia» (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός). El cristianismo continúa la fe original de los patriarcas mientras que el tiempo de la ley judía sirvió sólo para educar y preparar al pueblo. Pero el imperio romano, que alcanzó el cenit del poder en los días de Cristo, había sido elegido primero para promover con la *pax Romana* la propagación del cristianismo y para crear con Constantino una nueva unidad político-religiosa en la que el emperador es jefe del imperio *y* de la Iglesia (cesaropapismo).

La *Vita Constantini* se convierte así en un panegírico del emperador, para «decir y escribir exclusivamente lo que se refiere a su vida agradable a Dios» y para «ensalzar con toda elocuencia al emperador absolutamente bienaventurado» [I 11]. Se pinta a Constantino como jefe de su pueblo elegido por Dios, como Moisés, que por encargo de Dios y con el poder divino consiguió la victoria sobre todos los enemigos del cristianismo. Luego ordenó él la Iglesia y el Estado como el ansiado reino de Dios mediante su piedad personal, con las leyes y activa promoción de la Iglesia; y cuidó de la verdadera doctrina y unidad de la Iglesia, especialmente en el concilio de Nicea. Por ello lo bendijo Dios con toda riqueza y dignidad, y le regaló una modélica buena muerte. «El mejor modo de hacer justicia a la obra es leerla como tratado de filosofía política (Baynes), como trabajo puramente teológico (Winkelmann) o como estudio sobre el príncipe ideal (Farina)» (Wallace-Hadrill: TRE 10, 541).

5. Cf. H. Fuhrmann, *Constitutum Constantini*: TRE 8 (1981) 196-202 (lit.).

Cf. también los datos para I, A. y B.

E: F. Winkelmann = GCS Eus 1/1 (1975).

L: autenticidad / problemas textuales: F. W. Winkelmann, *Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebius von Caesarea* = TU 84 (1962).— F. Winkelmann, «Zur Geschichte der Authentizitätsprobleme der *Vita Constantini*»: *Klio* 40 (1962) 187-243.— M. R. Cataudella, «Sul problema della "Vita Contantini" attribuita a Eusebio di Cesarea»: MSLCA 13 (1963) 41-59.— M. R. Cataudella, «La "persecuzione" di Licinio e l'aútenticità della *Vita Constantini*»: At. NS 48 (1970) 46-83, 229-250.— H. A. Drake, «What Eusebius Knew. The Genesis of the *Vita Constantini*»: CP 83 (1988) 20-38.— M. J. Hollerich, «Myth and history in Eusebius's *De vita Constantini: Vit. Const. 1.12* in Its Contemporary Setting»: HThR 82 (1989) 421-445.— T. G. Elliot, «Eusebian Frauds in the *Vita Constantini*»: *Phoenix* 44 (1990) 162-171.— St. G. Hall, «Eusebian and others Sources in *Vita Constantini* I»: H. Ch. Brennecke / E. L. Grasmück / Ch. Markschies (eds.), *Logos* (FS L. Abramowski) = BZNW 67 (1993) 239-263.

Teología de la historia: H. Eger, «Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea»: ZNW 38 (1939) 97-115.— R. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea.* La prima teologia politica del Cristianesimo = BThSF 2 (1966).— J.-M. Sansterre, «Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie "césaro-papiste"»: Byz. 42 (1972) 131-195, 532-594.— K. M. Girardet, «Das christliche Priestertum Konstantins d. Gr. Ein Aspekt der Herrschersidee des Eusebius von Caesarea»: *Chiron* 10 (1980) 569-592.— T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, C 1981.— T. D. Barnes, «Panegyric, history and hagiography in Eusebius' *Life of Constantine*»: R. Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy* (FS H. Chadwick), C 1989, 94-123.— M. J. Hollerich, «Religion and Politics in the Writtings of Eusebius: Reassessing the First "Court Theologian"»: ChH 59 (1990) 309-325.

II. ARRIO

Arrio, en cuyas controversias estuvo implicado Eusebio prácticamente desde el principio, era oriundo de Libia. Se calcula que nació hacia el año 256. Vivió en Alejandría desde los primeros años de la persecución de Diocleciano y se definía a sí mismo como discípulo de Luciano de Antioquía. Pero su teología delata más bien un cuño alejandrino-

origenista. El obispo Pedro (ca. 300-311) lo ordenó diácono, pero también lo excomulgó por haberse puesto de parte de Melecio de Licópolis en el cisma meleciano; y llegó incluso a ordenarlo sacerdote. Siendo obispo Alejandro (312-328), presidió una iglesia urbana que (¿por su forma?) se llamaba ἡ Βαύκαλις (= recipiente de arcilla, redondo y con cuello estrecho). En ese cargo demostró ser buen predicador y pastor de almas muy celoso; y adquirió gran prestigio.

Arrio desarrolló en aquellos años su teología de la relación de Dios Hijo con Dios Padre, doctrina que más tarde sería discutida y finalmente condenada. En su labor teológica le guiaba la intención de dar una interpretación clara a la doctrina trinitaria de Orígenes, oscura hasta entonces. Orígenes había asignado respectivamente a Dios Padre, Hijo y Espíritu una hipóstasis, pero había subordinado al Hijo y al Espíritu al Padre (subordinacionismo) a fin de conservar así la unidad de Dios en el sentido del monarquianismo; y, al mismo tiempo, había destacado —contra todo sabelianismo— la distinción de la Trinidad. Sin embargo, no se había dado respuesta aún a la consiguiente pregunta acerca de la respectiva relación precisa en la Trinidad. Y Arrio quiso aportar esa respuesta basándose en principios neoplatónicos. Ese platonismo enseñaba que sólo existe una causa primera (ἀρχή) del ser (τὸ ἕν), la única que no tiene principio y la única a la que compete una substancia (ὑπόστασις) en sentido propiamente dicho, es decir, independiente. Arrio aplicó a Dios Padre esa concepción. Y afirmó que él solo es el Dios uno, la causa primera de todo, sin comienzo (ἄναρχος), es decir, la única ingénita (ἀγέννητος) e increada (ἀγένητος) (estos conceptos designaban hasta entonces un proceso idéntico), la única eterna (ἀΐδιος), inmutable (ἄτρεπτος) e invariable (ἀναλλοίωτος). Sólo es propia de él la única hipóstasis divina, es decir, la naturaleza divina (hasta entonces no se había distinguido con claridad entre ὑπόστασις y οὐσία). Según ese esquema conceptual, la duplicación de estos atributos divinos originaría un bideísmo, de modo que Arrio explicó provisonalmente la inconcreción que había reinado hasta entonces en la teología origenista sobre la Trinidad diciendo que él colocaba claramente al Hijo en el lado de las criaturas. Afirmaba que el Hijo es engendrado (γεν [ν] ητός), luego criatura (κτίσμα ποίημα) con todas las consecuencias. «Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν = hubo un tiempo en que el Hijo de Dios no existía» se convirtió en el eslogan que reflejaba con tino el núcleo de su teología. Expuso ese aserto en su obra principal «Θάλεια» (= Banquete), y se cita en casi todas las fuentes que tratan de Arrio.

A la vista de los testimonios bíblicos sobre Jesús, Arrio concretó su posición diciendo que el Hijo de Dios ocupa una destacada e irrepetible posición singular entre todas las criaturas. Dice que él fue creado antes de todos los tiempos y que todo lo demás fue creado por medio

de él, y que tiene la preferencia sobre toda la creación (Prov 8,22-31). Lleva los nombres «Dios, Logos, Sofía y Dynamis», pero no en virtud de su naturaleza, sino en virtud de una gracia. Porque Dios había previsto que Cristo, a pesar de su naturaleza mutable (τρεπτός), siempre uniría la libertad de su voluntad (αὐτεξούσιος) a la voluntad de Dios, le confirió desde un principio la gloria (δόξα) que el hombre debe adquirir mediante el acrisolamiento (ἀρετή) en la vida. Si bien esta concepción sitúa al Hijo por encima de todas las criaturas, sin embargo no salva en modo alguno el abismo radical y absoluto entre Dios Padre, por un lado, y el Hijo con todas las demás criaturas en el otro. Según el modelo de Arrio, el Hijo es Dios pero no «Dios verdadero» (ἀληθινὸς θεός) porque no participa de la naturaleza (οὐσία / ὑπόστασις) del Padre y por eso es inferior en rango, autoridad y gloria. Y también hay que rechazar los términos «ὁμοούσιος» y «coeterno» porque el uno introduce concepciones materialistas con la división de la οὐσία y el otro presupone dos seres sin comienzo. El Hijo es y sigue siendo «ajeno y desigual en todo a la naturaleza y peculiaridad del Padre» (ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος).

Hans Opitz fecha el comienzo de las controversias en el año 318, y su primera fase en los años 318 a 322. Los melecianos acudieron al obispo para acusar a Arrio de innovaciones dogmáticas. Luego Arrio polemizó contra la doctrina del obispo de la «igual eternidad» del Logos y del Padre. Simultáneamente, escribió *Thaleia*, su obra principal, de la que sólo se han conservado fragmentos. En el año 320 escribió una carta a Alejandro firmada por varios presbíteros y diáconos. A finales del año 327 redactó junto con Euzoio, diácono alejandrino y posterior compañero de fatigas durante bastantes años, un escrito al emperador Constantino para demostrar su ortodoxia. El obispo Alejandro reaccionó al principio con gran discreción, con una encíclica y con una carta a Alejandro de Tesalónica o de Bizancio. Y el emperador Constantino consideró al principio que se trataba de una simple disputa intraeclesial en torno a opiniones distintas, comparable con el debate de los filósofos, que ponía en peligro, sin necesidad, la unidad de la Iglesia, importante para el Estado.

Como la popularidad de Arrio y los apoyos conseguidos por éste sobrepasaran pronto los límites de Egipto, lo excomulgó un sínodo de Alejandría (323). Pero el sínodo no había puesto el punto final a la discusión. Por eso, el emperador Constantino, tras convertirse en soberano único en septiembre del 324, envió al obispo Osio de Córdoba a Alejandría en misión oficial de paz. Cuando éste volvió a finales del 324 a la residencia imperial de Nicomedia pasando por Antioquía supo que su intento de mediación había fracasado, y comprendió que la discusión era fundamental y que no afectaba sólo a Alejandría; también le abrió

los ojos la caótica situación de la sede vacante que él había encontrado en Antioquía al regresar. Un sínodo presidido por él arregló el nombramiento de un nuevo obispo; al mismo tiempo tomó postura sobre la teología de Arrio y condenó a éste y a sus secuaces, entre ellos a Eusebio de Cesarea, a reserva de que un sínodo mayor confirmara aquella decisión. El sínodo convocado al año siguiente en Ancira y celebrado finalmente en Nicea formuló un Credo ecuménico e introdujo en él el término «ὁμοούσιος» (consustancial) (cf. III. A).

La política del emperador Constantino para solucionar el problema, y que hemos descrito arriba (Introducción a la Tercera Parte, I. A.), hizo que cambiara varias veces la suerte de Arrio. En el año 328, el emperador lo llamó para que volviera del destierro en Iliria, y abogó con fuerza ante Atanasio, sucesor del Alejandro en la sede episcopal de Alejandría, para que ofreciera la reconciliación a Arrio, pero Atanasio se negó con rotundidad. En el año 333 el emperador publicó de nuevo un edicto contra Arrio en el que disponía la quema de sus escritos y su *damnatio memoriae*. Luego, un sínodo celebrado en Jerusalén en el año 335 y dirigido por los obispos Eusebio de Cesarea y Eusebio de Nicomedia se declaró a favor de la readmisión de Arrio. Pero éste falleció en el año 336 poco antes de que tuviera lugar la solemne ceremonia de readmisión. La final derrota del arrianismo llevó a la aniquilación casi completa de sus obras, de modo que apenas si se ha conservado algo de ellas.

B: A. M. Ritter, «*Arius redivivus?* Ein Jahrzwölft Arianismusforschung»: ThR 55 (1990) 153-187.— A. M. Ritter, «Arius in der neuren Forschung»: R. Perič (ed.), *Homo imago et amicus Dei* (FS I. Golub), R 1991, 423-439.

E: E. Schwartz, «Die Dokumente des arianischen Streists bis 325: Die Quellen über den melitianischen Streit»: NGWG.PH 1905/3, 257-299 [= *ID.*, *Gesammelte Schriften* III (1959) 117-168].— E. Schwartz, «Das antiochenische Synodal-Schreiben von 325»: NGWG.PH 1908/3, 305-374 [= partim *ID.*, *Gesammelte Schriften* III (1959) 169-187].— Documentos sobre la historia de la disputa arriana = H. G. Opitz, *Athanasius, Werke* 3/1, B 1934ss.

T: E. Bellini, *Alessandro e Ario.* Un esempio di conflitto tra fede e ideologia. Documenti della prima controversia ariana, Mi 1974 [iÜK].

L: artículos de léxico: A. M. Ritter: TRE 3 (1978) 692-719.— Ch. Kannengiesser: EEC 92-94.— M. Simonetti: EECh I 76-8.

Estudios de temática amplia: M. Simonetti: *Studi sull'arianesimo* = VSen NS 5 (1965).— E. Boularand, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, 2 vol., P 1972-1973.— M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* = SEAug 11 (1975).— R. C. Gregg (ed.), *Arianism.* Historical

and Theological Reassessments = PatMS 11 (1985).— J. T. Lienhard, «The "Arian" Controversy: Some Categories Reconsidered»: TS 48 (1987) 415-437.— R. Williams, *Arius, Heresy and Tradition*, Lo 1987.— R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edimburgo 1988.— A. Martin, «Le fil d'Arius: 325-335»: RHE 84 (1989) 297-333.— A. Martin, «Les relations entre Arius et Melitios dans la tradition Alexandrine. Une histoire polémique»: JThS NS 40 (1989) 401-413.— Ch. Kannengiesser, «Alexander and Arius of Alexandria: The last Ante-Nicene Theologians»: Comp. 35 (1990) 93-105.

Comienzos / Cronología: H.-G. Opitz, «Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328»: ZNW 33 (1934) 131-159.— W. Telfer, «When did the Arian Controversu begin?»: JThS 47 (1946) 129-142.— W. Schneemelcher, «Zur Chronologie des arianischen Streites»: TnLZ 79 (1954) 393-400.— T. E. Pollard, «The Origins of Arianism»: JThS NS 9 (1958) 103-111.— M. Simonetti, «Le Origini dell'arianessimo»: RSLR 7 (1971) 317-330.— U. Loose, «Zur Chronologie des arianischen Streites»: ZKG 101 (1990) 88-92.

Filosofía: L. W. Barnard, «What was Arius' Philosophy?»: ThZ 28 (1972) 110-117.— F. Ricken, «Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisarea, Areios und Athanasios»: ThPh 53 (1978) 321-352.— R. D. Williams, «The Logic of Arianism»: JThS NS 34 (1983) 56-81.

Sínodo 324/325: L. Abramowski, «Die Synode von Antiochien 324/325 and ihr Symbol»: ZKG 86 (1975) 356-366.

Thalia: Ch. Kannengisser, «Où et quand Arius composa-t-il la *Thalie*?»: P. Granfield / J. A. Jungmann (eds.), *Kyriakon* I (FS J. Quasten), Ms 1970, 346-351.— G. C. Stead, «The *Thalia* of Arius and the Testimony of Athanasius»: JThS NS 29 (1978) 20-52.— K. Metzler, «Ein Beitrag zur Rekonstruktion der "*Thalia*" des Arius»: K. Metzler / F. J. Simon, *Ariana et Athanasiana*. Studien zur Überlieferung und zu philologischen Problemen der Werke des Athanasius von Alexandrien, Opladen 1991, 11-45.— A. Pardini, «Citazioni letterali della Θάλεια in Atanasio, Ar. 1,5-5»: Orph. 12 (1991) 411-28.— Th. Böhm, «Die *Thalia* des Arius: Ein Beitrag zur frühchristlichen Hymnologie»: VigChr 46 (1992) 334-355.

Teología: A. Tulier, *Le sens du terme* ὁμοούσιος *dans le vocabulaire théologique d'Arius et de l'École d'Antioche*: StPatr 3 = TU 78 (1961) 421-430.— E. P. Meijering, «HN ΠΟΤΕ ΟΤΕ ΟΥΚ HN Ο ΥΙΟΣ. A Discussion on Time and Eternity»: VigChr 28 (1974) 161-168.— R. Lorenz, *Arius judaizans?* Untersuchungen zur dogmenge-

schichtlichen Einordnung des Arius = FKDG 31 (1980).— R. C. Gregg / D. E. Groh, *Early Arianism —A View of Salvation*, Lo 1981.— Th. Böhm, *Die Christologie des Arius*. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage, St. Ottilien 1991.

Historia previa: G. Bardy, *Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son école* = ETH (1936).— L. W. Barnard, «The Antecedents of Arius»: VigChr 24 (1970) 172-188.— H. Ch. Brennecke / E. L. Grasmück / Ch. Markschies (eds.), *Logos* (FS L. Abramowski) = BZNW 67 (1993) 170-192.

III. EL CONCILIO DE NICEA (325)

Para solucionar la controversia en torno a Arrio, el emperador Constantino, poco después de haberse convertido en el soberano único (324), convocó el primer concilio «ecuménico» de la historia de la Iglesia. En un principio, Ancira fue el lugar designado, pero al fin el concilio celebró sus sesiones en Nicea, más próxima a la residencia imperial de Nicomedia. Es considerado por primera vez como «ecuménico» no sólo porque decidió con carácter obligatorio universal un problema que afectaba a la totalidad de la Iglesia, sino también porque en su composición representaba a toda la Iglesia. El emperador Constantino en persona lo inauguró solemnemente en el salón principal de su palacio el 20 de mayo del 325 e influyó no poco en sus deliberaciones y decisiones. Esta función directriz del emperador se explica porque, como soberano, él se sentía responsable de garantizar la unidad de la Iglesia y del Estado, tal como Eusebio de Cesarea expuso, sobre todo, en la *Vita Constantini* y como pensaban los emperadores siguientes. Una tradición posterior cree saber que participaron en el concilio de Nicea exactamente 318 obispos, que recibieron por primera vez el título de «Santos Padres» (cf. Introducción II). Aunque este dato pudiera aproximarse a la participación real de unos 200 a 300 obispos, sin embargo la cifra exacta de 318 tiene un carácter simbólico y apunta a los 318 criados de Abrahán (Gén 14, 14) o a la interpretación de la grafía griega como τ (300) = cruz de Cristo e ιη (18) = Jesús.[6] Los protagonistas sobresalientes del concilio fueron:

6. Cf. al respecto M. Aubineau, «Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen XIV, 14) et le nombre des Pères au Concile de Nicée (325)» RHE 61 (1966) 5-45; H. Chadwick, «Les 318 Pères de Nicée»: *ibid.*, 808-811.

—El obispo Osio de Córdoba, que, por encargo del emperador, había ido ya como mediador a Alejandría y presidido el sínodo de Antioquía del año 324/325. Hay indicios de que él actuó en Nicea no sólo como persona de confianza del emperador, sino también —junto con dos presbíteros romanos— como representante oficial del Obispo de Roma.

—El Patriarca Alejandro de Alejandría con Atanasio, su diácono y sucesor, que estaba llamado a ser durante medio siglo el líder del partido niceno y el alma de la oposición al arrianismo.

—El patriarca Eustacio, elevado poco antes a la sede episcopal de Antioquía y que en el año 330 debió ir al destierro por su rotunda actitud nicena.

—El obispo Eusebio de Cesarea, que, tras su provisional condena por el sínodo de Antioquía, debió justificarse primero ante el concilio pero que después jugó un papel político importante en la búsqueda de una razonable vía media entre el arrianismo y el nicenismo inflexible.

—Tal vez participó también en el concilio el santo obispo Nicolás de Mira, tan popular hasta hoy, pero sin que sobresaliera de manera especial.

—Representó al bando arriano principalmente Arrio mismo junto con el obispo Eusebio de Nicomedia y con otros discípulos de Luciano de Antioquía.

No se sabe con exactitud cuánto duró el concilio. Quizá concluyó el 19 de junio del 325 o con la celebración de los veinte años de gobierno (Vicenalia) del emperador Constantino, iniciada el 25 de julio del 325. Cabe suponer que se redactaron actas en las sesiones del concilio, pero no se han conservado. Las decisiones del concilio han llegado hasta nosotros sólo por caminos indirectos. Emanaron de él cuatro documentos: una confesión de fe *(Symbolum)* que sólo Arrio y sus secuaces se negaron a suscribir y por lo que fueron desterrados a Iliria; un decreto sobre la fecha de la Pascua correcta y obligatoria en la Ecumene; veinte cánones sobre cuestiones disciplinares y una carta sinodal que comunicaba a las Iglesias hermanas los resultados del concilio.

E: Mansi II 635-1082 [g].— DH 125-30 [gTdÜ].— C. H. Turner (ed.), *Ecclesiae occidentalis Monumenta iuris antiquissima. Canonum et Conciliorum Graecorum interpretationes latinae* I/1, O 1899-1913, 97-280, 297-368 [l].

T: Ortiz de Urbina 277-294.

L: artículos de léxico: H. J. Vogt: EEC 648-651.— Ch. Kannengiesser: EECh II 595.

Manuales: J. Hefele / H. Leclerq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* I/1, P 1907, 335-632.— I. Ortiz de Urbina, *Nizäa*

und Konstantinopel = GÖK 1 (1964) 13-156 [f P 1963].— C. Luibhéid, *The Council of Nicaea*, Galway 1982.— L. D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787)*. Their history and theology, Wilmington 1987.

Estudios: F. Ricken, «Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus»: ThPh 44 (1969) 321-341.— F. Ricken, «Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus»: B. Welte (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* Ihre biblischen Anfängen und die Lehrformel von Nikaia = QD 51 (1970) 74-99.— M. Simonetti, «Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea»: Aug. 13 (1973) 369-398.— H. v. Campenhausen «Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325)»: ZNW 67 (1976) 123-139 [= *Urchristliches und Altchristliches*, Tb 1979, 278-299].— B. Lonergan, *The Way to Nicea*. The Dialectical Development of Trinitarian Theology, tr. de C. O'Donovan, Lo 1976 [= *ID.*, *De Deo Trino*, R 1964, 17-112].— T. F. Torrance, *The Trinitarian Faith*. The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church, Edimburgo 1988.— M. Tetz, «Zur strittigen Frage arianischer Glaubenserklärung auf dem Konzil von Nicaea (325)»: H. Ch. Brennecke / E. L. Grasmück / Ch. Markschies (eds.), *Logos* (FS L. Abramowski) = BZNW 67 (1993) 220-238.

A) El *Symbolum*

El objetivo principal del concilio era el de clarificar teológicamente y fijar de modo vinculante para toda la Iglesia la fe en la Trinidad en confrontación con la teología de Arrio. Los padres conciliares hicieron esto, ante todo, no con aseveraciones teológicas, sino en forma de una profesión de fe (*Symbolon* = recopilación de las principales verdades de la fe). Hasta entonces sólo habían existido *Symbola* de Iglesias locales, nacidos de las breves fórmulas de fe como las que ya el Nuevo Testamento contiene. En la comunidad tuvieron su «Sitz im Leben» en la liturgia bautismal; en el transcurso de ella se preguntaba por su fe al bautizando, como se hace todavía hoy en la solemne Vigilia Pascual. Esta profesión bautismal tuvo originariamente una forma interrogativa, no declaratoria, e incluso el nombre «Símbolo» deriva de la función de la confesión bautismal como «acreditación» que había que presentar para recibir el bautismo. Al decidir un Credo obligatorio para toda la Ecumene, la confesión bautismal se convirtió en la piedra de toque de la ortodoxia, en una «*regula fidei*» en un sentido nuevo.

El concilio tomó como base de su *Symbolon* o la profesión bautismal de la Iglesia de Cesarea presentada por Eusebio para acreditar

su ortodoxia y aceptada o la de otra ciudad sirio-palestina y la completó con precisiones y con frases que excluyeran lo más posible la interpretación arriana. Esas frases introdujeron junto a los términos bíblicos términos técnico-filosóficos; entre ellos, en primer lugar, el «ὁμοούσιος»:

Πίστευομεν εἰς ἕνα θεὸν
πατέρα παντοκράτορα
πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων
ποιητήν.
Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν
τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ
γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς
μονογενῆ
τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός,
θεὸν ἐκ θεοῦ
φῶς ἐκ φωτός
θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,
γεννηθέντα οὐυ ποιηθέντα,
ὁμοούσιον τῷ πατρί
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,
τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ
τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα,
ἐνανθρωπήσαντα
παθόντα
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῇ ἡμέρα,
ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς,
ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.
Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.
Τοὺς δὲ λέγοντας ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν

καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν

καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο
ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως

ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι
[ἢ κτιστὸν
ἢ τρεπτὸν
ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ,
τοὺς ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ
καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Creemos en un solo Dios,
Padre Todopoderoso,
Creador de todo lo visible
e invisible.
Y en un solo Señor, Jesucristo,
Hijo de Dios,
engendrado del Padre como
primogénito,
o sea, de la esencia del Padre,
Dios de Dios,
Luz de Luz,
Dios verdadero de Dios verdadero,
engendrado, no creado,
consustancial con el Padre,
por quien todo fue hecho,
lo que hay en el cielo y en la tierra,
que por nosotros los hombres
y por nuestra salvación
bajó y se hizo carne,
se hizo hombre,
padeció
y resucitó al tercer día,
subió al cielo.
viene a juzgar a vivos y muertos.
Y en el Espíritu Santo.
A los que dicen: «Hubo un tiempo
en el que él no existía»
y «antes de ser engendrado,
él no existía»,
y que él resultó de lo no existente.
o dicen que él es de otra
hipóstasis
o naturaleza,
o hecho]
o variable
o mutable, el Hijo de Dios,
a esos anatematiza la católica
y apostólica Iglesia.

La profesión de fe consta de tres miembros; la tercera parte, sobre el Espíritu Santo, se limita a mencionarlo: «Y en el Espíritu Santo». Él es un elemento de la fórmula bautismal. Además, hasta entonces no se había problematizado la doctrina sobre el Espíritu ni había vivido un desarrollo más amplio. Incluso hay *Symbola* que constan sólo de dos

miembros (Padre / Hijo) o que son puramente cristológicas, lo que muestra bien el interés original de la teología y del credo: la redención por Jesucristo. Sólo desde ahí se amplía de modo lógico, pero subordinado, la mirada al Padre como creador del mundo y emisario del Hijo, y, finalmente, al Espíritu. Justo por eso, la parte cristológica ocupa el lugar mayor en todas las profesiones de fe y es precisamente ahí donde se encienden las controversias, pues difícilmente puede haber duda acerca de las aseveraciones sobre Dios Padre. A él compete en todo caso y en primer lugar el nombre de Dios; él es el Padre Todopoderoso y Creador del universo, de donde derivan lógicamente los restantes atributos de Dios.

En la parte cristológica del Símbolo Niceno, el término ὁμοούσιος (de la misma substancia, consustancial) se convirtió en la expresión central que constituye el núcleo del credo antiarriano porque coloca al Hijo, de modo claro e irrevocable, al lado de Dios e implica todas las demás precisiones añadidas por el concilio. En efecto, entonces es posible diferenciar con claridad los términos γεννηθείς (engendrado) y γενηθείς creado), sinónimos hasta entonces, en cuanto que el primero se refiere a la procesión eterna del Hijo de la οὐσία (no de la voluntad) del Padre, y el segundo designa sólo la condición de criatura (ποιηθείς). Con ello, Cristo no es sólo Dios en sentido transferido (por el Padre), sino «Dios verdadero de Dios verdadero». Y el anatema final, que completa el Credo, hace un listado de todos *theologumena* arrianos que hay que rechazar y que dan por sentado que el Hijo es una criatura, todo lo excelsa que se quiera. (Fue el concilio Vaticano II el que puso fin a la costumbre de finalizar una decisión doctrinal de un concilio con el anatema.)

Comoquiera que ambos bandos tenían sumo interés en preservar e interpretar de modo recto el kerigma bíblico, desconfiaban por principio de los términos no bíblicos y echaron mano de ellos con gran moderación. Al solucionar en el plano filosófico la cuestión de la divinidad del Hijo desde la οὐσία del Padre, el concilio suscita dos problemas en torno a los cuales girará el debate sobre la recepción de este Credo:

1. La posible identificación de la οὐσία con la ὑπόστασις en virtud de que la aún no aclarada delimitación de ambos términos albergaba una posible interpretación sabeliana del Símbolo, entrañaba el peligro de no distinguir de modo suficiente las «personas» divinas. Fue el concilio de Constantinopla (381) el que consiguió dar por primera vez una diferenciación clara mediante la fórmula «μία φύσις τρεῖς ὑποστάσεις».

2. La consiguiente pregunta lógica acerca de la relación entre divinidad y humanidad en el Hijo de Dios encarnado que aquí, a pesar de la añadidura «ἐνανθρωπήσαντα», es descrita, en consonancia con la tradición bíblica, como «σαρκωθέντα» (Jn 1,14) (esquema Logos-Serx), y

que llevó a que Apolinar de Laodicea negara expresamente el alma de Jesús, y Nestorio el título «θεοτόκος». El concilio de Calcedonia (451) fue el que dio la solución definitiva —en el sentido de un esquema Logos-Antropos— con la fórmula «ἕν πρόσωπον — δύο φύσεις».

Cf. también los datos para III.

E: ACO 2/1 (1933) [323] [g]; 2/3 (1935) [394] [l].— COD 4-15 [Símbolo, cánones gl].— G. L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*. Edizione critica = TRSR 2 (1967) [glTK].

L: H. Lietzmann, «Symbolstudien XIII»: ZNW 24 (1925) 193-202.— H.-J. Carpenter, «*Symbolum* as a Title of the Creed»: JThS 43 (1942) 1-11.— W. Rordorf, «La confession de foi et son "Sitz im Leben" dans l'église ancienne»: Nuevo Testamento 9 (1967) 225-238.— D. L. Holland, «The Creeds of Nicea and Constantinople Reexamined»: ChH 38 (1969) 248-261.— J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*. Geschichte und Theologie, Go 1972 (y O ^{3}1972).— J. N. D. Kelly, «The Nicene Creed: A Turning Point» SJTh 36 (1983) 29-39.— A. M. Ritter: TRE 13 (1984) 399-412.— A. de Halleux, «Le réception du symbole oecuménique de Nicée à Chalcédoine»: EThL 61 (1985) 1-47.

B) El decreto sobre la fecha de la Pascua

Desde Policarpo de Esmirna, cuando Víctor, obispo de Roma, e Ireneo de Lyón discutieron sobre la fiesta de la Pascua, no se había solucionado de modo oficial la cuestión acerca de una fecha uniforme de la Pascua el primer domingo después de la primera luna llena de primavera, según la costumbre romana y alejandrina, y no, como los judíos, el 14 de Nisán o al domingo siguiente, como lo hacían los cristianos de Asia Menor siguiendo una tradición proveniente de Juan. El concilio de Nicea zanjó definitivamente esta cuestión abierta con un decreto que obligaba a todas las Iglesias a seguir la praxis de Roma.

Desde un punto de vista formal y en cuanto a su función, no existe diferencia práctica entre decretos y cánones. Ambos pueden regular cuestiones de fe y disciplinares. Por eso, parece que el concilio de Nicea separó de los veinte cánones el decreto sobre la fecha de la Pascua por la importancia de esta cuestión. Sin embargo, en la forma en que nos ha sido transmitido, este decreto se diferencia de los cánones en cuanto que manifiesta las circunstancias del concilio, del problema y de la discusión, y no se limita a notificar simples decisiones, como hacen los cánones.

Cf. también los datos para III.

E: J.-B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* I, Roma 1864, 427-40 [Cánones, Decreto sobre la fecha de la Pascua gl].— V. N. Beneševič, *Iohannis Scholastici synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica tomus I* = ABAW.PH 14 (1937) 156.

L: J. Schmid, *Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicäa* = ThSLG 13 (1905).— F. Daunoy, «La question pascale au concile de Nicée» EOr 24 (1925) 424-444.— G. Larentzakis, «Das Osterfestdatum nach dem I. Ökumenischen Konzil von Nikaia (325). Die Rolle von Alexandrien und Rom»: ZKTh 101 (1979) 67-78.

C) Los cánones

Los veinte cánones del concilio tratan en secuencia no sistemática cuestiones de las estructuras eclesiásticas (4-7, 15, 16), de la dignidad del clero (1-3, 9, 10, 17), de la penitencia pública (11-14), de la readmisión de cismáticos y herejes (8, 19) así como normas litúrgicas (18, 20). Así, el canon 3 exige a los clérigos que tengan en su casa sólo a madre, hermana o tía o a una mujer libre de toda sospecha. El canon 4 dispone que intervengan al menos tres obispos en la consagración de un obispo. El canon 18 prohíbe que diáconos den la comunión a sacerdotes, normas que en el fondo conservan todavía hoy su validez. Los cánones 8 y 19 señalan las condiciones en que pueden y deben ser readmitidos en la Iglesia los melecianos y los paulinistas.

Casi todos los sínodos anteriores y posteriores a Nicea y todos los concilios sucesivos dictaron cánones disciplinares de ese tipo, junto a sus decisiones sobre materias de fe, para regular cuestiones que desbordaban a las diócesis.

Cf. también los datos para III, A y B.

E: P.-P. Joannou, *Les Canons des Conciles Œcuméniques (IIe-IXe s.)* = FCCO IX/I,1 (1962) 23-41.

L: W. Bright, *The Canons of the First Four General Councils of Nicaea, Constantinople, Ephesus and Chalcedon, with notes*, O ^{2}1892.

D) La carta sinodal

Hay que presuponer que el concilio de Nicea —para informar a las Iglesias hermanas y como signo de comunión eclesial— envió un número mayor de cartas sinodales, aunque de ellas se han conservado sólo

las dirigidas a las Iglesias de Alejandría y de Egipto. Siguiendo la costumbre, comienza indicando el remitente y el destinatario, y consignando un saludo: «Los obispos congregados en Nicea para el gran y santo concilio desean a la grande y santa Iglesia de los alejandrinos y a los hermanos de Egipto, de Libia y de la Pentápolis salvación en el Señor». Sigue la descripción del motivo, del desarrollo del concilio y de sus conclusiones respeto de Arrio, del cisma meleciano y del decreto sobre la fecha de la Pascua. No se enumeran los cánones, sino que sólo se hace una referencia a ellos: «Dado que se han tomado además otras decisiones en presencia de Alejandro, nuestro hermano en el episcopado, él os dará información más precisa cuando vuelva a vosotros, pues ha tenido una participación destacada en las deliberaciones y decisiones». La carta, siguiendo las reglas, concluye con la súplica de orar y alabar a la Trinidad como saludo final.

Cf. también los datos para III.
E: Documento 23 para la historia de la controversia arriana = H. G. Opitz, *Athanasius, Werke* 3/1, B 1934ss, 47-51.
T: A. Seider, «Theodoret von Cyrus, Kirchengeschichte»: BKV² 51 (1926) 39-42.

IV. ATANASIO

El 17 de abril del año 328 moría el patriarca Alejandro de Alejandría pero no sin antes haber designado en su lucho de muerte como su sucesor a su diácono Atanasio, que le había acompañado ya al concilio de Nicea, donde puso de manifiesto su firme actitud antiarriana. Pero aún no se había llegado a un arreglo amistoso del cisma meleciano. Alejandro no había puesto en práctica las reglas fijadas por el concilio de Nicea para reintegrar a los melecianos, de modo que una mayoría escasa de los obispos de Egipto no reconocía su autoridad como metropolitano. Existía, pues, el peligro de que este partido eligiera legalmente un obispo para suceder a aquél. Eso hizo que algunos obispos partidarios de Alejandro eligieran a toda prisa a Atanasio para ser el nuevo patriarca y que lo consagraran el 8 de junio del año 328. Los adversarios de Atanasio acusaron más tarde a éste de que no se habían respetado en su elección todas las disposiciones del canon 4 del concilio de Nicea, ya que, por temor a que pudiera darse otro resultado, no recabaron la preceptiva aprobación escrita de los que tenían derecho a voto y no estaban presentes. Pero comoquiera que el emperador Constan-

tino, al que Atanasio rindió de inmediato pleitesía, expresara su aprobación en un escrito de felicitación dirigido a la comunidad de Alejandría, la mayoría de los obispos egipcios se mostró dispuesta a reconocer a Atanasio.

Hasta ahora se ha solido aceptar el dato de que Atanasio tenía 33 años cuando fue consagrado obispo, es decir, que había nacido hacia el año 295. Pero Martin (ThH 27, 42[34]) Y Kannengiesser (TS 46, 524 s. y EEC 110) se apoyan en un Index según el cual Atanasio, al ser consagrado obispo, no habría llegado aún a la preceptiva edad canónica de los 30 años.[7] Según eso, debería de haber nacido hacia el año 300.

Apenas si tenemos noticias seguras acerca de su origen, infancia y juventud. Se le tiene por natural de Alejandría y por miembro de una familia no cristiana. Cuenta Rufino en su Historia de la Iglesia (X 15) que el obispo Alejandro conoció a Atanasio, niño aún, en la playa. Se habría fijado en él cuando éste, haciendo el papel de obispo, habría jugado al «bautizo» con sus camaradas. Como Alejandro tratara de obtener una información más precisa, constató que Atanasio había administrado los ritos con toda exactitud, de forma que Alejandro reconoció como válido el bautismo administrado. Tras haber hablado con los padres, puso a Atanasio bajo la tutela de un sacerdote para que éste lo educara, de modo que Atanasio habría crecido «en el templo, como Samuel». De la fecha de nacimiento de Atanasio que aceptemos depende que tengamos que enviar o no esta historia al reino de la leyenda piadosa. Puesto que Alejandro accedió al episcopado en el año 313, el «niño» Atanasio habría tenido 13 años o al menos 18.

Puede reclamar para sí mayor probabilidad la «Historia de los Patriarcas de Alejandría» de Severo Ibu al-Muqaffa, conservada en árabe (PO I74, 407s). Cuenta ésta que Atanasio fue hijo de una elegante y acaudalada viuda alejandrina que, al llegar su hijo a la edad adulta, le instaba a contraer matrimonio para que tomara posesión de los bienes de su padre. Como, según esa obra, Atanasio no mostrara la menor inclinación a casarse, ella le enviaba de noche bellas muchachas al dormitorio para hacerle degustar las delicias del matrimonio y de la vida burguesa. Añade la historia que cuando Atanasio despertaba, despachaba a las muchachas. En su desesperación, la madre habría recurrido a un conocido mago de la ciudad que habría hablado con Atanasio y que luego habría informado a la madre de que todos sus esfuerzos resultarían vanos porque su hijo había abrazado el cristianismo. Pero le aseguró que ahí su hijo llegaría a ser un gran hombre. Añade la historia que la madre, para no perder a su hijo, habría ido con él a entrevistarse con el obispo Alejandro, que habría administrado el bautismo a los dos

7. Simonetti, Crisi ariana 11: «poco più (o meno) che trentenne».

al mismo tiempo. Tras la muerte de la madre, Alejandro habría acogido y enseñado a Atanasio como a un hijo, más tarde lo habría ordenado diácono y hecho su secretario. Atanasio mismo ratifica estos datos en cuanto que él fue *anagnost* (lector) y secretario de Alejandro y (aproximadamente desde el 318/319) diácono. Parece que también sus inclinaciones ascéticas y monacales acuñadas más tarde en relaciones estrechas con el monacato egipcio se remontan a su juventud.

Poco después de haber sido consagrado obispo, Atanasio emprendió (330-334) viajes de visitación por su circunscripción para fortalecer su apoyo en el clero y, sobre todo, para integrar el monacato en las estructuras eclesiásticas. Fue tal el éxito alcanzado en este último objetivo que quizá fue el primero que, años más tarde, administró la consagración episcopal a monjes y encontró apoyo y refugio en los monasterios. Pero se opuso tenazmente a todos los esfuerzos del emperador Constantino para conseguir la reconciliación de Arrio. Los melecianos, que habían puesto un antiobispo, se aliaron luego con el partido arriano agrupado en torno a Eusebio de Nicomedia y trataron de conseguir mediante procesos criminales que Atanasio fuera depuesto. Ambos intentos para hacerlo condenar (331/332) por crimen de lesa majestad y (332/332) por asesinato fracasaron, entre otras razones, porque Atanasio consiguió descubrir que el obispo Arsenio, supuestamente asesinado, se escondía en los melecianos. Más tarde, sus adversarios intentaron un pleito episcopal en Cesarea de Palestina (334) que Atanasio ignoró olímpicamente. El sínodo de Tiro (335) que el emperador convocó, al que asistió, pero abandonó precipitadamente para emprender el viaje de regreso a Constantinopla, depuso a Atanasio. El emperador Constantino rechazó su apelación y lo desterró el 7 de noviembre del año 335 a Tréveris, quizá porque los «eusebianos» le acusaban de haber amenazado con utilizar como medio de presión el corte de los suministros de grano egipcio, vitales para Constantinopla. En todo caso, la verdadera razón estribaba en que Atanasio era un obstáculo para los planes imperiales para conseguir una reconciliación con Arrio. En Tréveris, Atanasio entabló buenas relaciones con el obispo Máximo y más tarde con Pablo, sucesor de éste, que se convirtieron junto con él en los destacados defensores de la fe nicena.

Tras la muerte del emperador Constantino el 22 de mayo del año 337, su hijo mayor, Constantino II, como césar residente en Tréveris, decretó una amnistía por razones políticas, e hizo que Atanasio volviera a Oriente. Dado que su hermano Constancio II reconoció la amnistía, Atanasio pudo entrar de nuevo en Alejandría el 23 de noviembre del 337. Un sínodo celebrado en el 338 lo rehabilitó también en el plano eclesiástico y revocó la condena del sínodo de Tiro. Pero el partido contrario no reconoció aquella rehabilitación. Por eso provocó distur-

bios en la ciudad, se quejó al emperador, trató de aislar de Roma a Atanasio y a principios del año 339 nombró antiobispo a un capadocio llamado Gregorio. El 18 de marzo del 339 expulsaron a Atanasio, que fue a Roma, donde se encontraba también Marcelo de Ancira. El obispo Julio de Roma invitó también al partido eusebiano a un sínodo, invitación que este bando rechazó por considerarla un abuso de soberanía jurisdiccional. El sínodo que se congregó en Roma en el año 341 abogó por reconocer tanto a Atanasio como a Marcelo. Claro que hubieron de pasar cinco años hasta que el emperador Constante impuso el retorno de los obispos exiliados, de modo que Atanasio no pudo entrar triunfalmente otra vez en Alejandría hasta el 21 de octubre del 346, tras más de siete años de ausencia.

Parece que los años siguientes fueron un tiempo tranquilo dedicado a la actividad pastoral y a escribir, sin que hubieran sido resueltos los problemas básicos, de modo que éstos rebrotaron a partir del 353. Con un edicto de Arlés (353), el emperador Constancio ordenó la firma de una carta de obispos orientales, fechada en el año 347/348, en la que Fotino, Marcelo de Ancira y Atanasio eran condenados como herejes. Sínodos de Arlés (353) y de Milán (355) condenaron de nuevo a Atanasio. Los pocos que se negaron a estampar su firma debieron ir al destierro; entre ellos Paulino de Tréveris y Liberio de Roma. A duras penas escapó Atanasio el 8 de febrero del 356 al cerco que las tropas imperiales pusieron a la iglesia Theonas; y se refugió en monasterios monásticos, que se habían mantenidos unidos estrechamente a él desde sus esfuerzos al comienzo de su pontificado.

La muerte del emperador Constancio el 3 de noviembre del año 361 y el fracaso del antiobispo Gregorio, expulsado el 2 de octubre del 358 y asesinado el 24 de diciembre del 361, hicieron posible que Atanasio regresara a su sede episcopal el 21 de febrero del 362, toda vez que el nuevo emperador, Juliano el Apóstata, no tenía interés alguno por el cristianismo. A su regreso, Atanasio convocó un sínodo que se ocupó del cisma meleciano en Antioquía y que con su *Tomus ad Antiochenos* trazó líneas decisivas para la doctrina sobre la Trinidad y la cristología. El sínodo aprobó por primera vez, allí, la expresión de tres hipóstasis en Dios, condenó la doctrina de que el Espíritu Santo es una criatura y que está separado de la οὐσία de Cristo; y se ocupó por primera vez de la explicación cristológica de los términos nicenos de la encarnación (σάρκωσις) y hominización (ἐνανθρώπησις) del Hijo de Dios. El emperador Juliano reaccionó a la exitosa actividad de Atanasio desterrándolo. Poco tiempo después se cumplirían las palabras proféticas que Atanasio pronunció en su despedida, cuando dijo: «¡Hijos míos, no os angustiéis! ¡Sólo se trata de una nubecilla que pasará enseguida!». Julián cayó el 26 de junio del 363 en la lucha contra los persas. Está relacio-

nada con esta huida la famosa anécdota de que Atanasio había huido en un bote, Nilo arriba, y los perseguidores se acercaban peligrosamente. Entonces él habría ordenado que el bote girara 180 grados y tuvo la osadía de ir al encuentro de los que lo perseguían. Cuando los botes se encontraron, los soldados, sin sospechar lo más mínimo, habrían preguntado a los del otro bote si habían visto a Atanasio, a lo que respondieron, sin faltar a la verdad pero con ambigüedad, que Atanasio no estaba lejos y que si se daban prisa podrían echarle mano enseguida.

El subsiguiente reinado del emperador Joviano y el último destierro de Atanasio no pasaron de ser breves episodios. Joviano confirmó a Atanasio como obispo legítimo de Alejandría; pero justo cuando éste volvía a Alejandría falleció Joviano (17 de febrero del 364). Cierto que su sucesor, Valente, arriano de cuño homoiano, dispuso que fueran al exilio todos los obispos (nicenos) rehabilitados durante el reinado de Joviano, de modo que Atanasio abandonó Alejandría el 5 de octubre del 365 poco antes de que hicieran acto de presencia los soldados imperiales, pero con un edicto fechado el 1 de febrero del 366, el emperador lo repuso de nuevo en su sede. Atanasio vivió tranquilo los siete años de vida que le restaban. Estuvieron plagados de contactos con Roma y (a partir del 371) con Basilio de Cesarea, que estaba llamado a recoger de él el testigo de líder del partido niceno. Sin embargo, los esfuerzos de Basilio para mediar en el establecimiento de la comunión eclesial entre Atanasio y Melecio de Antioquía no tuvieron éxito. Atanasio murió el 2 de mayo del 373, a los 78 años de edad.

Pocos Padres de la Iglesia han disfrutado de una «supervivencia» tan larga como Atanasio. Desde el año 1568, la Iglesia occidental lo venera junto con Basilio el Grande, Gregorio de Nacianzo y Juan Crisóstomo, como uno de los «cuatro grandes doctores de la Iglesia de Oriente». La imagen que Johann Adam Möhler tiene de la Iglesia y que ha influido hasta hoy estuvo muy marcada por sus estudios sobre Atanasio (1872). Ernst Bloch valoró la doctrina de la ὁμοουσία como el «topos más revolucionario» de un fundador religioso: «Los arrianos habían afirmado pura semejanza con Dios ... En lugar de eso, precisamente una ortodoxia, al condenar en el concilio de Nicea la doctrina arriana y canonizar la doctrina de Atanasio de la "homousía" con el Padre, concedió a Cristo el topos más revolucionario que jamás un fundador, jamás una parusía poseyó» (Atheismus im Christentum [1968] 230s).

B: Ch. Kannengiesser, «The Athanasian Decade 1974-1984: A Bibliographical Report»: TS 46 (1985) 524-541.

L: artículos de léxico: G. Gentz: RAC 1 (1950) 860-866.— M. Tetz: TRE 4 (1979) 333-349.— Ch. Kannengiesser: EEC 110-112.— G. C. Stead: EECh I 93-95.

Misceláneas: Ch. Kannengiesser (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie* = ThH 27 (1974).— Kyrios 14 (1974).

Estudios: E. Schwartz, «Zur Geschichte des Athanasius I-IX»: NGWG.PH 1904, 333-401, 518-547; 1905, 164-187, 257-299; 1908, 305-374; 1911, 367-426, 469-522.— E. Schwartz, «Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts»: ZNW 34 (1935) 129-213 [= *ID.*, *Gesammelte Schriften* IV, B 1960, 1-110].— E. Schwartz, *Gesammelte Studien* III: Zur Geschichte des Athanasius, B 1959.— D. Ritschl, *Athanasius*. Versuch einer Interpretation = ThSt8B9 76 (1964).— L. W. Barnard, «Athanasius and the Meletian Schism in Egypt»: JEA 59 (1973) 181-9.— K. M. Girardet, *Kaisergericht und Bischofsgericht*. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328-346) = Ant. I/21 (1975).— M. Tetz, «Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien»: ZKG 90 (1979) 304-338.— R. Klein, «Zur Glaubwürdigkeit historischer Aussagen des Bischofs Athanasius von Alexandria über die Religionspolitik des Kaiserss Constantius II»: StPatr 17/3 (1982) 996-1017.— D. W. H. Arnold, *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria* = CIAn 6 (1981).

Obras

Los escritos de Atanasio, transmitidos también en copto, siríaco y otras lenguas, reflejan por completo su actuación episcopal y sus controversias, aunque no ha sido posible hasta el presente esclarecer si él dominó la lengua copta. De las cartas escritas con motivo de la fiesta de la Pascua, la nº 39, del año 367, se hizo célebre porque en ella aparece consignado por primera vez el canon definitivo del Nuevo Testamento.

El carácter de la doble obra apologética *Contra gentes* y *De incarnatione* está en relación directa con la fecha de nacimiento de Atanasio, discutida hasta hoy. Montfaucon y recientemente Meijering, van Winden y Barnes (Constantine and Eusebius 206), basándose en la ausencia de referencias al arrianismo, las consideran como obra temprana al estilo de la apologética tradicional anterior al estallido de la controversia arriana. Tillemont, Schwartz, Schneemelcher, Kannengiesser y Tetz la sitúan, en cambio, en el tiempo del exilio en Tréveris (335-337), y piensan que *Contra gentes* elaboró noticias más antiguas. En tal caso, la obra sería una defensa previsora bajo capa de la forma apologética porque Atanasio no podía arriesgar todavía en esos momentos un ataque abierto a sus adversarios. En fechas recientes se han multiplicado las voces partidarias de fechar esta obra a comienzos de su pontificado:

328 (Stead), 328-335 (Petterson), 333 (Kehrhahn). Parece que habría que desechar la propuesta de Nordberg de fecharla en el reinado del emperador Juliano (361-363).

Las *Orationes contra Arianos* pertenecen al tiempo de su exilio en Roma (340/341), y, muy influidas por la teología de Marcelo, se ocupan extensamente del discutido pasaje bíblico Prov 8, 22: «El Señor me crió, primicia de su camino, antes que sus obras más antiguas». La *Historia Arianorum* se dirige a los monjes, arremete contra las medidas violentas del emperador Constancio (357/358), al que califica de «Precursor del Anticristo». Las cartas dirigidas a obispos y emperadores giran en torno a su propia justificación y a la bajeza de sus adversarios. El escrito *De decretis Nicaenae synodi* (350/351) constituye una de las fuentes más importantes para la historia del concilio, cuyas actas no se han conservado. Su obra capital sobre el monacato egipcio, la *Vita Antonii*, será tratada en el contexto de los escritos monásticos (capítulo 8. III).

Cf. también los datos para IV.

E: Opera omnia : PG 25-28.— H.-G. Opitz, *Athanasius*. Werke II/1-III/1, B 1934-1941 [*De decretis Nicaenae synodi, De sententia Dionysii, Apologia de fuga sua, Apologia secunda, Epistula encyclica, De morte Arii, Epistula ad monachos, Historia Arianorum, De synodis*, documentos].— R. W. Thomson, *Athanasius Syriaca*, 3 vols. = CSCO 257-258, 272-273, 324-325 (1965-1972) [TeÜ].— *Apologiae*: J. M. Szymusiak = SC 56bis (1987) [TfÜK].— *Contra gentes*: P. Th. Camelot = SC 18bis (1977) [TfÜK].— *Contra gentes, De incarnatione*: R. W. Thomson = OECT (1971) [TeÜK].— *De incarnatione*: Ch. Kannengiesser = SC 199 (1973) [TfÜK].— *Epistulae festales*: L.-Th. Lefort = CSCO 150-151 (1955) [kTfÜ].— R.-G. Coquin / E. Lucchesi, Un complément au corps copte des *Lettres Festales* d'Athanase (París, B, N., Copte 176*) (Pl. III): OLoP 13 (1982) 137-142.— R.-G. Coquin, Les Lettres Festales d'Athanase (CPG 2102). Un nouveau complément: le manuscrit IFAO, Copte 25 (Planche X): OLoP 15 (1984) 135-158.— R. Lorenz = BZNW 49 (1986) [X kTdÜK].— *Expositiones in Psalmos*: G. M. Vian, *Testi inediti dal Commento ai Salmi di Atanasio* = SEAug 14 (1978).— *Historia acephala, syr. Index der Epistulae festales*: A. Martin / M. Albert = SC 317 (1985) [TfÜK].

T: SWKV 13,223-398 — 18 (1835-1837) [*Opera omnia*].— F. Larsow, *Die Fest-Briefe des Heiligen Athanasius, Bischofs von Alexandria*. Aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert, L — Go 1852.— J. Fisch= BKV[1] 2 vol. (1872-1875) [*Contra gentes, De incarnatione, Contra Arianos, Apologien, Vita Antonii, Expositiones in Psalmos*].— J. Lippl / A. Stegmann / H. Mertel = BKV[2]

13, 31 (1913-1917) [*Contra Arianos, Epistulae ad Serapionem, Epistula ad Epictetum, Contra gentes, De incarnatione, Vita Antonii, Vita Pachomii*].— P. Merendino, *Osterfestbriefe des Apa Athanasios*. Aus dem Koptischen übersetzt und erläutert, Dü 1965.— E. P. Meijering = PP 7 (1984) [*Contra gentes* eÜK].— E. P. Meijering / J. C. M. van Winden, Amsterdam 1989 [*De incarnatione* ÜK].

I: G. Müller, *Lexicon Athanasianum*, B 1952.

L: temática amplia: L. Th. Lefort, «St. Athanase écrivain copte»: *Muséon* 46 (1933) 1-33.— H.-G. Opitz, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius* = AKG 23 (1935).— Ch. Stead, «Athanasius' Earliest Written Work»: JThS NS 39 (1988) 76-91.— K. Metzler / F. Simon, *Ariana et Athanasiana*. Studien zur Überlieferung und zu philologischen Problemen der Werke des Athanasius von Alexandrien = ARWAW 83 (1991).— J. D. Ernest, «Athanasius of Alexandria: The Scope of Scripture in Polemical and Pastoral Context»: VigChr 47 (1993) 341-362.

Obras: Ch. Kannengiesser, «L'énigme de la lettre *Au philosophe Maxime* d'Athanase d'Alexandrie»: ΑΛΕΧΑΝΔΡΙΝΑ. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie (FS C. Mondésert), P 1987, 261-276.— L. W. Barnard, *Studien in Athanasius' Apologia Secunda*. Lov 1986.» L. W. Barnard, *Studien in Athanasius' Apologia Secunda* = EHS.T 467 (1992).— G. D. Dragas, *St. Athanasius Contra Apollinarem*, Atenas 1985.— H. Chadwock, «Les deux *Traités contre Apollinaire* attribués à Athanase»: ΑΛΕΧΑΝΔΡΙΝΑ. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandria (FS C. Mondésert), P 1987, 247-260.— J. C. M. van Winden, «On the Date of Athanasius' Apologetical Treatises»: VigChr 29 (1975) 291-295.— A. Petterson, «A Reconsideration of the Date of the *Contre gentes — De incarnatione* of Athanasius of Alexandria»: StPatr 17/3 (1982) 1030-1040.— E. P. Meijering, «Stuktur und Zusammenhang des apologetischen Werkes von Athanasius»: VigChr 45 (1991) 313-326.— Ch. Kannengiesser, «Athanasius of Alexandria, Three Orations Against the Arians. A Reappraisal»: StPatr 17/3 (1982) 981-995.— Ch. Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens* = ThH 70 (1983).— L. Abramowski, «Die dritte Arianerrede des Athanasius. Eusebianer und Arianer und das westliche Serdicense»: ZKG 102 (1991) 389-413.— A. Camplani, *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria*. Studi storico-critici, R 1989.— Ch. Kannengiesser, «The Homiletic Festal Letters of Athanasius»: D. G. Hunter (ed.), *Preaching in the Patristic Age* (FS W. J. Burghardt), NY — Mahwah/NJ 1989, 73-100.— M. Tetz, «Über nikäische Orthodoxie. Der sog. *Tomus ad Antiochenos* des Athanasios

von Alexandrien»: ZNW 66 (1975) 194-222.— A. Petterson, «The Arian Context of Athanasius' *Tomus ad Antiochenos VII*»: JEH 41 (1990) 183-198.

Filosofía / teología: A. Laminski, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen*. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert = EThSt 23 (1969).— Th. F. Torrance, «The hermeneutics of St. Athanasius»: EkklPh 52/1 (1970) 446-468; 52/2-3 (1970) 89-106; 52/4 (1970) 237-249.— E. P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius Synthesis or Antithesis?*, Lei ^{2}1974.— E. P. Meijering, «Athanasius on the Father as the Origin of the Son»: NAKG 55 (1974) 1-14.— J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie = SHCT 4 (^{2}1977).— G. Larentzakis, *Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius*. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius v. Alexandrien = GrTS 1 (1978).— G. D. Dragas, *Athanasiana*. Essays in the Theology of St. Athanasius, vol. 1., Lo 1980.— Ch. Kannengiesser, «Athanasius of Alexandria and the Holy Spirit between Nicea I and Constantinople I»: IThQ 48 (1981) 166-180.— Ch. Kannengiesser, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie* = CJJC 45 (1990).— A. Petterson, *Athanasius and the Human Body*, Bristol 1990.— R. K. Tacelli, «Of One Substance. St Athanasius and the Meaning of Christian Doctrine»: DR 108 (1990) 91-110.— Ch. Stead, «Athanasius als Exeget»: J. van Oort / U. Wickert (eds.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 174-184.

V. HILARIO DE POITIERS

Desde el destierro de Atanasio a Tréveris (335) y la muerte del emperador Constantino (337), la crisis arriana afectó también, de modo creciente, a la parte occidental del imperio. Por un lado, Atanasio consiguió en Tréveris y en Roma apoyo influyente para su línea teológica y eclesiástica. Por otra parte, la controversia, originariamente teológica, se convertía más y más en factor de poder en la lucha política que los tres hijos de Constantino libraban por hacerse con el poder. En esa situación se vio envuelto a partir del año 356 Hilario, obispo de *Pictavis* (hoy: Poitiers), en la provincia *Aquitania Secunda*. En cuanto que también él fue desterrado a la otra mitad del imperio y pudo así hacer-

se una idea cabal de la dimensión ecuménica del problema del arrianismo, su suerte se asemeja a la de Atanasio. Pero además, él es el polo opuesto de éste. Mientras que Atanasio se atenía sin matices a la fe nicena y condenaba como arrianos a cuantos no pensaban como él (a pesar de que su propia aceptación teológica plena del Niceno no parece acuñada aún en los primeros años después del concilio), Hilario aprendió a comprender en su exilio las diversas posiciones teológicas, y trató de compaginarlas con el Niceno.

La condena de Atanasio por el sínodo de Milán (355), que chocó contra una fuerte resistencia en Occidente, y la radical reacción arriana que comienza con ello parecen haber dado pie a Hilario para manifestarse públicamente en contra.[8] Hasta entonces él no había saltado a la palestra, de modo que apenas si tenemos alguna noticia acerca de su vida anterior. Es probable que hubiera nacido en Poitiers a comienzos del siglo IV y que procediera del estrato urbano de la alta sociedad. La noticia que la Vida de Hilario, de Venancio Fortunato (I 3; PL 9, 187 A) recoge y según la cual Hilario habría estado casado y de que tuviera una hija escapa a toda posibilidad de comprobación; además el valor de la *Vita* es más bien escaso. Sus obras muestran una buena formación retórica y filosófico-literaria, pero no es posible despejar la pregunta de si, además, dispuso de una educación cristiana. Él mismo describe en el prólogo de su obra *De trinitate* (I 1-14) su evolución espiritual del paganismo al cristianismo como camino desde la cuestión del sentido filosófico de la vida y de Dios hacia la Sagrada Escritura y a la fe en Cristo. Tampoco ha sido posible dilucidar aún en qué medida hay que considerar este relato como autobiográfico (Doignon: HLL 5, 448 y RAC 15, 140) o como perteneciente a los *topoi* literarios (Simonetti: EECh I 381; Brennecke: TRE 15, 315).

En todo caso, Hilario recibió el bautismo siendo ya adulto; en el año 350 ocupó la sede episcopal de Poitiers y en el 355 se ganó la enemistad de círculos arrianos, en especial la de Saturnino, obispo de Arlés. En la primavera del año 356 le condenó un sínodo celebrado en Bitera (hoy: Béziers) y presidido por Saturnino. El césar Juliano (el futuro «Apóstata») lo desterró a Frigia. Los siguientes cuatro años de exilio fueron decisivos para su teología y para el conocimiento que adquirió del problema del arrianismo. Es obvio que disfrutó de casi total libertad de movimiento, y mantuvo correspondencia epistolar con obispos galos. Se impregnó de la teología origenista, que marcó su espiritualidad y su comprensión de la Biblia; fomentó el contacto con los homousianos, consiguió así una visión matizada del problema y se esforzó

8. Así, la opinión unánime hasta ahora: Brennecke: PTS 26, 230 y TRE 15, 316, que la considera como una improcedente retroproyección desde la época del exilio.

por encontrar una vía media teológica practicable entre un niceísmo radical que albergaba el peligro de sabelianismo y el rechazo total de la consustancialidad del Hijo con el Padre (anomeos).

Con ese fin se celebraron durante el tiempo de su exilio tres sínodos. En el tercero de ellos llegó a participar: Sirmio (357), Rímini (359) y Seleucia (septiembre de 359). El sínodo de Sirmio celebró sus sesiones en un momento decisivo tanto en el plano de la política general como en el de la política eclesiástica. En efecto, el emperador Constancio había conseguido, por primera vez después de su padre Constantino, poner la totalidad del imperio bajo un solo soberano; Atanasio, el inflexible perturbador de la paz eclesiástica, estaba condenado. En ese momento, el emperador quiso restablecer mediante una teología imperial obligatoria para todos la unidad ideal de imperio e Iglesia, como había hecho su padre Constantino en Nicea. Los asesores imperiales más influyentes fueron entonces los obispos Ursacio de Singidunum, Valente de Mursa y Germinio, obispo de Sirmio. El sínodo publicó un manifiesto teológico («Segunda Fórmula de Sirmio», tras la primera del 351) que subordinaba claramente el Hijo al Padre y, sobre todo, prohibía el uso tanto del ὁμοούσιος como del ὁμοιούσιος. Parece que hasta el mismo Liberio de Roma y Osio de Córdoba habrían suscrito esta fórmula; sólo en Galia la condenó un sínodo; e Hilario, que estaba en contacto epistolar permanente con los obispos galos, escribió su *Liber primus adversus Valenten et Ursacium*.

La reacción a la «Segunda Fórmula de Sirmio» vino de donde menos era de esperar: de Basilio, obispo de Ancira, que había sustituido a Marcelo en el 336. Pocos días antes de la Pascua del año 358 reunió él en Ancira un sínodo de sólo doce obispos que, como vía media contra los arrianos radicales que sostenían la absoluta disimilitud entre el Padre y el Hijo (anomeos) y en lugar del ὁμοούσιος niceno, introdujeron un término nuevo: el de ὅμοιος. Por eso se les llamó «homoianos». Basilio consiguió ganarse al emperador para su causa, de modo que un pequeño sínodo celebrado en el 358 condenó a Aecio y a Eunomio, los dirigentes anomeos, basándose en las conclusiones de Antioquía (341) y de Sirmio (351). Este sínodo acercó a Hilario a la teología homoiusiana; él conoció a Basilio de Ancira y, en su obra *De synodis* (respondiendo a un sínodo galo de la Pascua del 358 que le solicitaba información sobre la teología y la política eclesiástica de Oriente), propuso a los obispos galos esa teología como interpretación ortodoxa del Niceno y como fórmula de unión entre Oriente y Occidente. Pero Hilario no se limitó a dar ahí una documentada visión panorámica sobre los credos orientales posnicenos, sino que, además, aprovechó la ocasión para crear un frente de unidad para la preparación del sínodo imperial fijado para el año 359 y superar la división de Oriente y Occidente.

Pero los sucesos que tuvieron lugar a continuación echaron por tierra todos sus esfuerzos para llegar a un entendimiento. El emperador Constancio obligó tanto al sínodo de Rímini como al de Seleucia, que se celebraba al mismo tiempo y en el que participó Hilario al lado de los homoiusianos, a aceptar su fórmula homoiana. Eso llevó a Hilario a polemizar duramente contra el emperador en el *Liber contra Constantium*, en el que le acusaba de practicar una tiranía peor que la de Nerón y de Decio. Claro que el escrito no se publicó hasta después de la muerte del emperador, e iba dirigido a los obispos occidentales.

El año 360 contempló cómo las tropas del césar Juliano elevaban a éste a la condición de augusto, y vio el regreso de Hilario a la Galia. La conexión entre ambos hechos es objeto de interpretaciones discordantes. Doignon (RAC 15, 141) dice: «Constancio le ofreció el regreso». Simonetti (EECh I 381) afirma: «Se le permitió regresar». Brennecke (TRE 15, 317) apunta: «Es posible que Hilario, al enterarse de la usurpación de Juliano regresara a la Galia a comienzos del año 360 sin autorización expresa». Doignon (HLL 5, 449) apunta: «Sea que Constancio le amnistió o que simplemente le invitó a abandonar el Oriente». En todo caso, la nueva situación política le permitió continuar en Occidente, también en el plano de la política eclesiástica, su línea teológica, ya que Constancio murió el 3 de noviembre del 361 y Juliano «Apóstata» le sucedió como soberano de todo el imperio. Durante los años siguientes Hilario desplegó una intensa actividad en la Galia y en el norte de Italia. Trabajó para la revocación de las decisiones de Rímini / Seleucia impulsando su homoiusiana política de reconciliación. Uno de los escenarios de su actuación fue el sínodo celebrado en París en el año 360/361. Se peleó con Lucífero de Cagliari, pero Eusebio de Vercelli se convirtió, tras su regreso del exilio y participación en el sínodo de Alejandría (362), en el correligionario más ferviente de Hilario. A decir verdad, no consiguieron que el emperador Valentiniano depusiera en el 364 a Auxencio, obispo de Milán, pero fue importante la influencia de ambos en la reorganización antiarriana de la Galia y del norte de Italia. Campos importantes de actividad de sus últimos años de vida fueron, junto a la composición de obras teológicas, la introducción del canto de himnos en la liturgia y la promoción del monacato galo bajo su discípulo Martín, futuro obispo de Tours y tan popular hasta nuestros días. Hilario murió en el año 367 o 368.[9] El 13 de mayo del 1851 el papa Pío IX le concedió el título honorífico de doctor de la

---

9. A. J. Goemans, «La date de la mort de saint Hilaire»: Hilaire et son temps 107-111, propuso aproximadamente el 1 de noviembre del año 367, fecha que la investigación posterior no ha aceptado a pesar de que ésta se apoya para lo restante en los resultados de Goemans.

Iglesia, y hasta hoy un período de sesiones de los tribunales ingleses así como el semestre de primavera de las universidades de Oxford y de Durham se llaman «Hilary Term» porque comienzan tradicionalmente el 13 de enero, festividad de san Hilario.

Además de los escritos de actualidad de Hilario ya mencionados, también merecen una consideración sus comentarios bíblicos *In Matthaeum* e *In Psalmos*, en los que se puede percibir bien su evolución teológica. *In Matthaeum* vio la luz antes del exilio y se inspira por completo en modelos occidentales (Tertuliano, Cipriano y Novaciano). Por el contrario, *Tractatus super Psalmos* provienen de los últimos años de su vida y están muy influidos por la exégesis y teología de Orígenes, a las que Hilario promocionó así en Occidente.

B: F. W. Bautz: BBKL 2 (1990) 835-840.

E: Opera omnia: PL 9-10.— PLS I 241-286.— *Commentarius in Matthaeum*: J. Doignon = SC 254, 258 (1978-1979) [TfÜK].— *Commentarius in Ps 118*: M. Milhau = SC 344, 347 (1988) [TfÜK].— *Contra Constantium*: A. Rocher = SC 334 (1987) [TfÜK].— *Tractatus mysteriorum, Fragmenta historica, Libri ad Constantium I-II, Hymni, Fragmenta minora, Spuria*: A. Feder = CSEL 65 (1916).— *Tractatus mysteriorum*: J. P. Brisson = SC 19 ([2]1967) [TfÜK].— *Tractatus super Psalmos*: A. Zingerle = CSEL 22 (1891).

T: SWKV 7, 333-386 — 13,1-122 (183-184) [*Opera omnia*].

L: artículos de léxico/manual: H. Ch. Brennecke: TRE 15 (1986) 315-322.— J. Doignon: HLL 5 (1989) 447-480.— M. T. Clark: EEC 425s.— J. Doignon: RAC 15 (1991) 139-167.— M. Simonetti: EECh I 381s.

Estudios de temática amplia: P. Galtier, *Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'église latine* = BTH (1960).— J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au millieu du IVe siècle, P 1971.

Misceláneas: *Hilaire de Poitiers, évêque et docteur*, P 1968.— *Hilaire et son temps*, P 1969.

Arrianismo / Doctrina de la Trinidad: A. Fierro, *Sobre la gloria en San Hilario*. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de «doxa» = AnGr 144 (1964).— A. Martínez Sierra, «La prueba escriturística de los arrianos según S. Hilario de Poitiers»: MCom 41 (1964) 293-376.— C. F. A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle* = KHSt 12 (1966).— H. Ch. Brennecke, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II*. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337-361) = PTS 26 (1984).— D. H. Williams, «A Reassessment of the Early Career and Exile of Hilary of Poitiers»: JEH 42 (1991) 202-217.

Teología: J. M. McDermott, «Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God»: VigChr 27 (1973) 172-202.— G. M. Newland, *Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method* = EHS.T 108 (1978).— P. Figura, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers* = FThSt 127 (1984).— M. Durst, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers*. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts = *Hereditas* 1 (1987).— L. F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers* = AnGr 255 (1989).— J. Doignon, «Innerer Glaube, Bekenntnis und schriftliche Festlegung des Glaubens im westlichen Römerreich des vierten Jahrhunderts»: ThPh 65 (1990) 246-254.

Tractatus super Psalmos: P. C. Burns, *The Christology of Hilary of Poitiers'Commentary on Matthew* = SEAug 16 (1981).— A. Orazzo, *La salvezza in Ilario di Poitiers*. Cristo salvatore dell'uomo nei *Tractatus super Psalmos*, Nápoles 1986.— T. D. Barnes, «Hilary of Poitiers on His Exile»: VigChr 46 (1992) 129-140.— L. F. Ladaria, «Adán y Cristo en los *Tractatus super Psalmos* de San Hilario de Poitiers»: Gr 73 (1992) 97-122.

De trinitate

Sin duda, la obra capital de Hilario es su gran tratado dogmático *De trinitate*, en doce libros. Es la primera obra de su género en la Iglesia latina que, en la confrontación con el arrianismo, reúne la teología oriental y occidental. El libro cuarto se abre con la siguiente observación: « ... en los libros precedentes, que escribimos ya antes». Se ha concluido de ahí que los tres primeros libros habrían sido publicados ya antes del destierro (356) como obra independiente y que habrían sido integrados más tarde.[10] Entre tanto se impone más y más la opinión de que los doce libros fueron escritos durante los años de exilio (356-360).[11] Pero dado que entre el libro tercero y el cuarto cambia el tono de la obra, Simonetti supone que se produjo un cambio de planes. En un primer momento, Hilario habría pensado en una obra breve «*De fide*»; luego habría planificado una segunda obra contra los dos postulados básicos de Arrio tomados de la carta de éste a Alejandro; y finalmente habría juntado ambas obras. Meijering sostiene, en cambio, un concepto unitario desde un principio, según el modelo de los doce libros

10. Constant, Galtier, Borchardt, Doignon: Hilaire avant l'exil 18.

11. Meslin, Kannengiesser, Simonetti, Meijering, Brennecke, también Doignon: HLL 5, 463. Tan sólo Sanders ha dado un giro de ciento ochenta grados a su opinión: Doctrine trinitaire 41; CChr.SL 62, 2*.

de la *Institutio oratoria* de Quintiliano, cuyas normas retóricas observa Hilario casi por completo.

Los diversos títulos con los que se transmite la obra designan su doble carácter: *Contra Arianos* y *De fide* o *De trinitate*. Por un lado, Hilario quiere defender contra los arrianos la doctrina ortodoxa sobre la Trinidad; además desea desarrollar los fundamentos teológicos de ella. Para conseguir ambos objetivos se basa en la fe bautismal y en la interpretación de la Sagrada Escritura. El libro primero se abre con un proemio [1-14] acerca del método para buscar la verdad de Dios desde la filosofía humana hasta la fe bíblica. (Como hemos apuntado arriba, se ha desechado casi por completo la antigua suposición de que este proemio contiene rasgos autobiográficos.) A continuación se nombra a los herejes que ponen en peligro la doctrina ortodoxa: Sabelio y Arrio [15-16], así como los fundamentos de la concepción ortodoxa: la fe y el recto uso de necesarios raciocinios y ejemplos terrenos [17-19]. Con ello, Hilario ha aislado las dos posiciones extremas —igual de parciales— de la discutida cuestión de la Trinidad: la identificación de Padre e Hijo en el sabelianismo —a lo que podría conducir también una concepción demasiado estrecha de una οὐσία en el ὁμοούσιος—, y la diferenciación absoluta entre Padre e Hijo como Creador y criatura en el arrianismo. Al mismo tiempo, él cayó en la cuenta del problema metodológico fundamental de que al aplicar a Dios términos tales como generación, tiempo, naturaleza, esencia, utilizados por el hombre, resultan siempre inadecuados, de que la conclusión por analogía puede verter sobre Dios concepciones terrenas totalmente falsas. «Por tanto, hay que pensar que toda comparación es más útil para el hombre que adecuada para Dios» [19]. Los capítulos 20-36 ofrecen una panorámica sobre los contenidos de los once libros restantes. Los capítulos 37-38 cierran el libro primero con una oración.

Los libros segundo y tercero exponen la fe trinitaria ortodoxa primero en forma positiva, mientras que los nueve libros restantes la defienden contra los ataques arrianos. El libro segundo, tras una introducción programática sobre la suficiente fuerza aseverativa de los datos escriturísticos [1-5], comenta la fórmula bautismal Mt 28,19: la condición infinita e indescriptible del Padre [6-7], la generación eterna y encarnación del Hijo [8-28], así como la plena divinidad también del Espíritu Santo [29-35]. El libro tercero amplía los argumentos acudiendo a Jn 14,11 («Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí») [1-4], a los milagros de Jesús [5-8], a Jn 17,1-6: la recíproca glorificación del Padre y del Hijo [9-17], al nacimiento virginal de Jesús y a sus apariciones tras la resurrección como analogías de su generación eterna [18-21], a la revelación del Padre por el Hijo (Jn 17,6) [22-23], a la distinción de la sabiduría humana de la divina [24-26].

Los libros 4-6 se ocupan en refutar la carta de Arrio a Alejandro, cuyos argumentos principales se citan en IV 12-13: negación de la divinidad y coeternidad del Hijo, y afirmación de su condición de criatura. Hilario extrae los argumentos en contra de una plétora apabullante de pasajes bíblicos, sobre todo del Antiguo Testamento. Se asigna ahí un valor especial a las teofanías del Antiguo Testamento, que los arrianos aducían para probar el carácter mutable y, por tanto, la condición creatural del Hijo.[12] Como el nacimiento humano no cambió al Hijo de Dios, tampoco se produjo cambio en el preanuncio de ese nacimiento, en las teofanías. Más bien, sucede lo contrario: según Prov 8, 22, el Hijo fue creado como «principio de los caminos a las obras de Dios». Por consiguiente, su primera aparición no acaece en su encarnación; apareció ya como tal en el Antiguo Testamento. El libro 5 aduce la prueba de la consustancialidad del Hijo con el Padre sirviéndose otra vez de concluyentes pasajes bíblicos: Jn 5,18 «haciéndose igual a Dios»; Jn 10,30: «Yo y el Padre somos uno»; Jn 5,19: «Todo lo que el Padre hace lo hace igualmente el Hijo».

Los libros 8-12 se dedican a refutar los axiomas arrianos con los que ellos razonaban la subordinación de la naturaleza del hijo. El libro 8 dice que la unidad del Padre y del Hijo se realiza en el plano de la naturaleza, no sólo mediante la voluntad. El libro 9 afirma que *operatio, virtus, honor, potestas, gloria* y *vita* competen al Hijo en igual medida que al Padre. El libro décimo expone el valor de la pasión de Cristo teniendo en cuenta su divinidad. El libro undécimo señala que el sometimiento escatológico del Hijo al Padre (1Cor 15,28) en modo alguno significa pérdida o debilidad, sino que es señal de la unidad e igualdad. El libro doce expone la coeternidad del Hijo según Prov 8, 22. La obra concluye [XII 52-57] con una larga oración al Dios que sobrepasa todas nuestras concepciones y conceptos.

De trinitate esclarece muy bien los planos en los que tiene lugar principal y causalmente la controversia: la fe bautismal y el testimonio de la Sagrada Escritura, que en muchas partes declara la unidad e igualdad de Padre e Hijo, y que en alguna otra puede dar pie a una interpretación subordinacionista. En su teología, Hilario se basa principalmente en las obras de teología trinitaria de Tertuliano y de Novaciano, pero también en una teología homousiana. Pero con todo ello, él consigue una dicción propia y original. En especial, cultiva una exége-

12. Cf. al respecto B. Studer, «*Ea specie videri quam voluntates elegerit, non natura formaverit.* Zu einem Ambrosius-Zitat in Augustins *De videndo Deo* (ep 147)»: VetChr 6 (1969) 91-143, en esp. 117-127 [= «Zur Theophanie-Exegese Augustins. Untersuchungen zu einem Ambrosius-Zitat in der Schrift *De videndo Deo* (ep 147» = StAns 59 (1971) 1-53, en esp. 27-37].

sis muy exigente en un alto nivel de abstracción que deja atrás a las analogías sensuales aducidas generalmente también por sus adversarios.

Cf. también los datos para V.

E: P. Smulders = CChr.SL 62-62A (1979-1980).

T: J. Fisch = BKV[1] (1878).— A. Antweiler = BKV[2] II 5-6 (1933-1934).— E. P. Meijering / J. C. M. van Weiden = PP 4 (1982) [I 1-19, II, III eÜK].

L: P. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*. Étude précédée d'une Esquisse du mouvement dogmatique depuis le Concile du Nicée jusqu'au règne de Julien (325-362) = AnGr 32 (1944).— M. Simonetti, «Note sulla struttura e la cronologia del *De Trinitate* di Ilario di Poitiers» = SUSF 39 (1965) 274-300.— L. F. Ladaria, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, M 1977.— E. Cavalcanti, «Filip 2, 6-11 nel De Trin. di Ilario (De Trin. VIII, 45-47; X, 23-26)»: Comp. 35 (1990) 123-143.

Capítulo VI

LA SEGUNDA FASE DEL ARRIANISMO Y EL APOLINARISMO

I. APOLINAR DE LAODICEA

El esclarecimiento del dogma trinitario respecto de la divinidad del Hijo igual al Padre, que hizo grandes progresos en especial desde el sínodo de Alejandría del año 362, debía suscitar lógicamente la cuestión cristológica acerca de cómo están unidas la divinidad y la humanidad en Cristo de modo que se dé una verdadera unidad y él no permanezca dividido en una yuxtaposición de un Hijo de Dios y de un Hijo del Hombre. El obispo Apolinar de Laodicea hizo el primer intento para responder a esa cuestión, pero la Iglesia no aceptó su solución y, por tanto, su doctrina pasó a la historia como la herejía del «Apolinarismo».

Con todo, la suerte final que corrieron sus esfuerzos teológicos no debe llevar a la equivocación de pensar que Apolinar fue un teólogo heterodoxo desde un principio. La realidad fue, más bien, la contraria. Apolinar y su padre homónimo, que había dejado Alejandría para establecerse como profesor de gramática en Laodicea, donde su hijo nació hacia el año 315, mantuvieron relaciones estrechas con Atanasio desde los tiempos alejandrinos, cultivaron una correspondencia detallada con él y éste llegó incluso a ser huésped de la familia en Laodicea cuando regresaba del exilio en el año 346. Georgio, obispo arriano de Laodicea, antiguo sacerdote en Alejandría y depuesto allí por el obispo Alejandro por apoyar a Arrio, excomulgó luego (después del 346) a Apolinar padre e hijo por su fidelidad al Niceno y por sus relaciones con Atanasio, representante principal de la corriente nicena. Precisamente ese firme enraizamiento niceno del apolinarismo es de una importancia decisiva tanto para la vida de Apolinar como para la valoración de su teología. Él se consideraba sucesor teológico de Atanasio en las cuestiones cristológicas y constituye el ejemplo paradigmático de un obispo y teólogo ortodoxo estricto que abordó los problemas candentes de su tiempo, trató de profundizar más en la teología de la Trinidad y en la consiguiente cristología, y de presentarla de modo comprensible. El

«apolinarismo» no nació como corriente heterodoxa, sino como intento teológico de llevar adelante la ortodoxia. Pero la Iglesia no aceptó ese intento que luego derivó en la herejía al no aceptar Apolinar la decisión de la Iglesia.

Como su padre, también Apolinar se había decantado por la profesión de docente. Señalemos que durante el episcopado del obispo Teodoto de Laodicea el padre fue sacerdote, y el hijo lector de la comunidad. Pero como ambos asistieran a las conferencias del sofista Epifanio, el obispo les impuso un castigo disciplinario (antes del 335). No se ha aclarado aún si el sínodo de Constantinopla del 360 depuso al obispo Georgio por dar su aprobación a la confesión homousiana de Seleucia (359) o si falleció en ese año. En todo caso, Acacio de Cesarea, que era entonces el líder principal homoiano, consagró en el 360 a Pelagio como nuevo obispo (homoiano) de Laodicea. Como respuesta a esto, el partido niceno nombró obispo suyo a Apolinar. Pero el campo principal de su actividad sería la cercana metrópoli de Antioquía durante el cisma meleciano, que nació precisamente en ese mismo tiempo (cf. Introducción a la Tercera Parte II. A. 2.b).

Las raíces de su cristología, condenada más tarde, se remontan al sínodo de Alejandría (362), adonde él envió algunos monjes antioquenos como participantes, y a una profesión de fe que él envió al emperador Joviano en el 363. Apolinar practicó durante muchos años, sin ser molestado, una política eclesiástica nicena como Basilio sobre Alejandría y Roma; en el año 376 consagró para obispo de Antioquía a un partidario suyo llamado Vidal y logró en un principio que el papa Dámaso lo reconociera. Pero en el año 377, contándose aún Jerónimo entre sus oyentes de Antioquía, la buena estrella le dio la espalda cuando Basilio el Grande, en el marco de sus esfuerzos para que Roma reconociera únicamente a Melecio como obispo de Antioquía, exigió en la carta 263 al papa Dámaso la excomunión de Apolinar, de Paulino de Antioquía y de Eustacio de Sebaste. Luego le condenaron sínodos de Roma (377), Antioquía (379), Constantinopla (381) (Canon 1, pero si tratar la cuestión cristológica) y Roma (382). Las primeras leyes contra los apolinaristas se dictaron en el 388, después de que Gregorio de Nacianzo se hubiera dirigido al patriarca Nectario de Constantinopla para pedirle que tuviera a bien inducir al emperador para que interviniera contra los apolinaristas.

Apolinar murió antes del año 392, pero las comunidades apolinaristas tuvieron amplia difusión hasta mediados del siglo V. La comunidad de Antioquía se unió en el año 425 con la ortodoxa.

L: G. Gentz: RAC 1 (1950) 520-522.— G. L. Prestige, *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, ed. H. Chadwick, Lo 1956.—

E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea* = FKDG 23 (1969).— E. Mühlenberg: TRE 3 (1978) 362-371.— Ch. Kannengiesser: EEC 63 s.— Ch. Kannengiesser: EECh I 58 s.

A) Obras

De los numerosos escritos exegéticos y teológicos de Apolinar se ha conservado muy poco, y bastante de esto sólo en fragmentos. Lo más importante son dos cartas dirigidas a Basilio el Grande, que se conservan en el cuerpo epistolar de éste (nº 362 y 364), y los extractos de Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου, de Apolinar, en «*Antirrheticus adversus Apolinarium*, réplica de Gregorio de Nisa. Éste tuvo la primera noticia de la doctrina apolinarista con motivo de un viaje a Jerusalén en el año 382, si bien la obra no apareció hasta el 387. Además de los fragmentos de sus comentarios bíblicos en las cadenas, sus restantes escritos teológicos se han conservado de modo pseudoepigráfico bajo el nombre de Padres ortodoxos como Gregorio Taumaturgo, Atanasio, Julio y Félix de Roma; y de ese modo, desconocidos y libres de sospecha, ejercieron una influencia persistente en la cristología de Cirilo de Alejandría y del monofisismo. Ya en el siglo VI fueron desenmascaradas algunas de sus obras, pero todavía hoy no se ha conseguido identificar por completo a todas ellas. Hace aún bien poco, Enrico Cattaneo le atribuyó tres homilías pascuales que habían circulado bajo el nombre de Crisóstomo, y Reinhard Hübner la obra pseudoatanasiana «Contra Sabelianos».

Cf. también los datos respecto de I.

E: H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule.* Texte und Untersuchungen I, Tb 1904.— K. Staab, «Pauluskommentare aus der griegischen Kirche. Aus Katennenhandschriften gesammelt und hrsg.»: NTA 15 (1933 = 1984) 57-82.— H. de Riedmatten, «La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée I-II»: JThS NS 7 (1956) 199-210; 8 (1957) 53-70.— J. Reuss, «Matthäus-Kommentar aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg.» = TU 89 (1966) 3-64.— E. Mühlenberg, «Apollinaris von Laodicea zu Ps 1-150: Psalmenkommentare aus der Katennenüberlieferung I» = PTS 15 (1975) 1-118.

L: G. Voisin, *L'apollinarisme.* Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IVe siècle, Lov — P 1901.— G. Furlani, «Studi apollinaristici»: RSFR 2 (1921) 257-85; 4 (1923) 129-146.— E. Cattaneo, *Trois Homélies pseudo-*

Chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée. Attribution et étude théologique = ThH 58 (1981).— E. Mühlenberg, «Apollinaris von Laodicea und die origenistische Tradition»: ZNW 76 (1985) 270-283.— R. M. Hübner, *Die Schrift des Apollinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, "Contra Sabellianos") und Basilius von Caesarea* = PTS 30 (1989).— E. Mühlenberg, «Zur exegetischen Methode des Apollinaris von Laodicea»: J. van Oort / U. Wickert (eds.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 132-147.

B) CRISTOLOGÍA

Como hemos apuntado ya, el objetivo fundamental de la cristología de Apolinar era el de —profundizando en la teología nicena sobre la Trinidad— dilucidar la consiguiente cuestión de cómo el Hijo de Dios, la segunda persona de la Trinidad, se unió con el hombre Jesús de modo que ambos formaran una unidad verdadera y no siguieran divididos en dos hijos, el Hijo de Dios y el Hijo del Hombre. Porque una cristología de la separación, como la que él atribuía —según el testimonio de Gregorio de Nisa— a Pablo de Samosata, y la cristología adopcionista —según la cual Jesús, puro hombre, había sido elevado por gracia a la condición de Hijo de Dios— constituían para él las dos principales doctrinas erróneas que era preciso evitar a toda costa: «Si ... alguien ... enseña que el Hijo de Dios es otro junto al hombre nacido de María, elevado por gracia a la filiación, de modo que hay dos hijos, un Hijo de Dios por naturaleza —el que procede de Dios— y otro por gracia —el hombre nacido de María—, a ese tal anatematiza la Iglesia católica» (*Ad Jovianum 3*). El *Tomus ad Antiochenos* en su sección séptima (Mansi III 349-52) no había sido el único en hacer patente que la cuestión cristológica requería ser aclarada.

De tal forma afirmaba Apolinar como principio radical la identidad de la segunda persona de la Trinidad con el Cristo terreno que llegaron a acusarle de que hacía que también la carne de Jesús bajara del cielo. Base de esta identidad y de la unidad de Dios y hombre en Cristo era para él la ὑπόστασις, a la que no diferenciaba de la οὐσία. En la unidad de ellas se fundamentaba, según él, la subsistencia personal de un ser. Pero como es propia de la naturaleza de todo ser individual la autodeterminación (αὐτοκίνητον), en Cristo no podía haber más que un único principio de esas características (ἡγεμονικόν): «Quien enseña que en Cristo hay dos clases de inteligencia, me refiero a la divina y a la humana, hace como si él pudiera grabar con el dedo letras en una

roca. Porque si cada inteligencia es dueña de sí misma porque es movida por la tendencia propia de su ser, es imposible que en un mismo sujeto (ὑποκείμενον) coexistan dos cuya tendencia se contraponga de modo recíproco, pues cada inteligencia guía a la voluntad según su propia naturaleza, ya que ella es automotriz» (Fragmento 150). Apolinar concluía de ahí, con toda lógica, que en Cristo el ἡγεμονικόν divino debió ocupar el lugar del humano; es decir, que el Logos suplantó al alma humana; al menos a su parte racional, al νοῦς. Por eso llamaba él a Cristo θεὸς ἔνσαρκος e incluso νοῦς ἔνσαρκος. Y así explicaba con admirable y atractiva lógica la unidad de Dios y hombre en Cristo en el plano de la naturaleza. Cristo era μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, la naturaleza una del Logos encarnada, con lo que para él la unidad de naturaleza, de substancia y de persona estaban en un mismo plano.

El debate monoteletista que estalló a raíz del concilio de Calcedonia (451), que proclamó el dogma de dos naturalezas en Cristo, puso bien a las claras hasta qué punto Apolinar —con su idea de una unidad de acción dinámica en Cristo, en la que la voluntad humana estaba eliminada por el bien de la unidad— formulaba al menos una pregunta necesaria: la de cómo pueden ser uncidas en una persona dos potencias volitivas sin que se rompa su unidad. Apolinar solucionó el problema con una lógica aplastante, pero eliminó la no resuelta tensión del misterio de la encarnación, lo que llevó a su teología a la herejía.

Cf. también los datos respecto de I.

L: Ch. E. Raven, *Apollinarianism*. An Essay on the Christology of the Early Church, C 1923.— H. de Riedmatten, «La Christologie d'Apollinaire de Laodicée»: StPatr 2 = TU 64 (1957) 208-234.— R. A. Norris Jr., *Manhood and Christ*. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia, O 1963, 79-122.— A. Tuilier, «Le sens de l'Apollinarisme dans les controverses théologiques du IVe siècle»: StPatr 13 = TU 116 (1975) 295-305.

II. LOS «TRES GRANDES CAPADOCIOS»

INTRODUCCIÓN. SUS FAMILIAS E IMPORTANCIA CONJUNTA

Basilio el Grande, su hermano menor Gregorio de Nisa y su amigo de estudios Gregorio de Nacianzo recibieron el título honrífico de «Los Tres Grandes Capadocios» por su importancia extraordinaria para

la teología y para la Iglesia. Ellos pertenecen a una nueva clase dirigente eclesiástica que renació o emergió con fuerza en el curso del siglo IV, después del llamado «giro constantiniano». Esa nueva clase dirigente se nutrió de vástagos de familias que no sólo profesaban la fe cristiana desde hacía varias generaciones, sino que, además, habían participado de modo activo en la configuración de la vida eclesiástica. Pertenecían ellas a la clase alta, acomodada e influyente en lo social, y disfrutaban de una formación académica acorde con su nivel social, lo que los predestinaba a hacer carrera como oradores, abogados u hombres de Estado.

El abuelo materno de Basilio y Gregorio había padecido el martirio en la persecución de Diocleciano. Su abuela paterna, santa Macrina la Mayor, había sido alumna de Gregorio Taumaturgo, famoso obispo de Neocesarea, al que su nieto Gregorio de Nisa, llamado así en recuerdo de aquél, erigió un monumento con una homilía. Durante la persecución, ella había tenido que huir con su esposo a los montes, donde permaneció siete años. El padre de ellos, san Basilio el Mayor, como gran terrateniente, perteneció a la nobleza senatorial. La madre, santa Emelia, provenía igualmente de una rica familia capadocia; el hermano de ella era obispo. Además de Basilio y Gregorio, otros tres de los diez hermanos se entregaron a la vida eclesiástica o ascética: su hermana mayor, santa Macrina la Menor, que influyó de continuo en la vida de sus hermanos; Naucracio, que murió joven, y el hermano más pequeño, san Pedro, obispo de Sebaste.

También la familia de Gregorio de Nacianzo, por línea materna, era cristiana al menos desde hacía tres generaciones. Tenía posesiones en la cercana Arianzo; y el padre de Gregorio, san Gregorio el Mayor, había sido obispo de Nacianzo. La Iglesia venera como santos a su madre Nonna y a dos de sus tres hermanos: Gorgonia y Cesario. San Anfiloquio, primo de Gregorio de Nacianzo, fue obispo de Iconio y es tenido por algunos como «el cuarto gran capadocio».

Los tres «grandes capadocios» abandonaron sus carreras civiles no con la intención de trocarlas por una carrera eclesiástica, sino para dedicarse —siguiendo de modo radical a Cristo— a una vida ascética de soledad. Pero los tres recibieron la llamada al ministerio episcopal porque, en virtud de su ascendencia y formación, estaban capacitados no solo para ejercer un cargo dirigente en el mundo civil, sino también en el eclesiástico; sobre todo si tenemos presente que desde la segunda mitad del siglo IV los obispos asumieron en grado creciente también tareas de administración pública. Los tres alcanzaron su respectiva y singular importancia: Basilio como descollante político eclesiástico, Gregorio de Nacianzo como maestro de retórica y teólogo, y Gregorio de Nisa más como pensador filosófico. Mientras que los dos primeros constituyen —desde el breviario de Pío V (1568)— con Atanasio y Juan Cri-

sóstomo los «Cuatro Grandes Doctores de la Iglesia de Oriente» y la Iglesia griega los venera, junto con Atanasio, como los «Tres Jerarcas» por su condición de pioneros del dogma trinitario, Gregorio de Nisa queda algo marginado.

Que los capadocios no constituyen un fenómeno excepcional de una región en cuanto al reclutamiento de personalidades eclesiásticas dirigentes de aquella época lo demuestran en la Iglesia occidental la familia de Ambrosio, obispo de Milán, así como Agustín junto con su madre, santa Mónica, en torno al cual se agrupó un círculo de amigos cohesionado por el espíritu monástico y del que, finalmente, salió una parte notable del episcopado norteafricano.

I: Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique 5, P 1991.

L: K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, TB —L 1904.— J. F. Callahan, «Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology»: DOP 12 (1958) 29-57.— B. Otis, «Cappadocian Thought as a Coherent System»: DOP 12 (1958) 95-124.— J. Bernardi, *La prédication des pères cappadociens*. Le prédicateur et son auditoire, P 1968.— Th. A. Kopeček, «The Social Class of the Cappadocian Fathers»: ChH 42 (1973) 453-66.— Th. A. Kopeček, «The Cappadocian Fathers and Civic Patriotism»: ChH 43 (1974) 293-303.— R. C. Gregg, *Consolation Philosophy*. Greek and Christian *Paideia* in Basil and the two Gregories = PatMS 3 (1975).— G. May, «Die Grossen Kappadokier und die staatliche Kirchenpolitik von Valens bis Theodosius»: G. Ruhbach (ed.), *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende* = WdF 306 (1976) 322-336.— A. Rousselle, «Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IVe siècle»: MEFRA 89 (1977) 333-370.— W. Eck, «Der Einfluss der konstantinischen Wende auf die Auswahl der Bischöfe im 4. und 5. Jahrhundert»: *Chiron* 8 (1978) 561-585.— P. Maraval, «Encore les frères et soeurs de Grégoire de Nysse»: RHPhR 60 (1980) 161-167.

A) Basilio el Grande

No es posible determinar con todo detalle, en todas sus partes, la cronología de la vida de Basilio, al que ya en vida dieron el apelativo de «El Grande». Recientemente se ha vuelto a discutir sobre ella. Fue el hijo mayor (?)[1] de diez hermanos, nació en Cesarea de Capadocia hacia

1. Así Hauschild (TRE 5, 302) contra Gribomont (EECh I 114 y EECh II 584), que considera que su hermano Nanerario era unos diez años mayor.

el año 329/330; recibió de su padre las primeras enseñanzas de las ciencias clásicas, y de su abuela Macrina, que como discípula de Gregorio Taumaturgo puso en él los fundamentos de la teología alejandrina (de Orígenes), aprendió los rudimentos de la fe cristiana. Pero, siguiendo la costumbre de entonces de aplazar el bautismo hasta la edad adulta, no recibió el sacramento de la iniciación cristiana. Después de asistir a la escuela de retórica de Cesarea (¿a partir del año 343?), donde coincidió por primera vez con Gregorio de Nacianzo, acudió —de acuerdo con su posición social y con sus posibilidades económicas— a los maestros y centros docentes más famosos de su tiempo: en Constantinopla fue discípulo de Libanio (¿h. 346-350?), con el que mantuvo correspondencia epistolar también más tarde (*epistulae* 335-359); en Atenas frecuentó la Academia, donde escuchó a los famosos retóricos Prohaeresius e Himerio, conoció al futuro emperador Juliano y se encontró de nuevo con Gregorio de Nacianzo, con el que entabló una amistad que duraría toda la vida y en cuyo decurso vital ejercería una influencia determinante tanto en lo espiritual como en el terreno de la política eclesiástica. Tras su retorno de Atenas (¿356?) enseñó retórica en Cesarea durante algún tiempo, pero abandonó esta actividad para dedicarse por completo y de forma radical a una vida ascética cristiana. Recibió el bautismo, fue lector, vendió cuanto tenía y empleó todo lo recaudado como fondo para atender a los pobres. La preocupación por el «hombre pequeño», sobre todo en sus relaciones con los estamentos públicos, sería durante su vida uno de sus principales objetivos y campos de actividad.

Después de realizar un viaje para estudiar los centros monásticos de Siria, Mesopotamia, Palestina y Egipto, se retiró con su madre Emmelia, su hermana Macrina y su hermano Naucracio a una finca de la familia llamada *Annisi*, junto al río Iris, en la provincia de Ponto. Allí se congregó en torno a él una comunidad monástica que se convirtió en modelo para otras fundaciones. Desarrolló allí su programa ascético y redactó sus dos primeras reglas, que pusieron el cimiento para su actividad como «padre del monacato oriental» (cf. capítulo 8.I.B). Junto con Gregorio de Nacianzo recopiló en ese tiempo la *Philokalia*, una antología sacada de escritos de Orígenes. Pero Basilio no podría terminar sus días en el retiro monástico. Lo impedirían los motivos apuntados en la introducción y en especial el hecho de que las Iglesias nicenas y las homousianas se vieron cada vez más constreñidas, a partir del 364, por la política religiosa homoiana del emperador Valente (cf. Introducción a la Tercera Parte I.D.). Por esa razón, ellas necesitaban con toda urgencia jerarcas eclesiásticos altamente cualificados e influyentes. Por eso, Basilio cedió a las instancias de sus amigos y recibió la ordenación sacerdotal en Cesarea (Capadocia) tras haber participado ya en 359/360 en

un sínodo de Constantinopla; pero se peleó más tarde con el obispo Eusebio de Cesarea y se retiró de nuevo a la soledad.

Por su convicción teológica, Basilio pertenecía entonces a los homoiusianos, que eran proclives al Niceno, pero que rechazaban rotundamente la confesión homoiana del emperador. Ya como sacerdote asumió prácticamente la dirección del obispado porque el obispo Eusebio no estaba a la altura de la situación político-eclesiástica extremadamente difícil. Y también se lanzó de inmediato a los dos objetivos que marcarían el resto de su vida: la lucha contra la política estatal homoiana y la unión de las Iglesias orientales (homoiusianas) con el Niceno y con Roma. Sirvieron a ello los sínodos de Lampsacus (364) y Tiana (366), así como la oposición de la ciudad de Cesarea al emperador Valente (365).

En otoño del año 370 sucedió a Eusebio en la sede episcopal de Cesarea, lo que le convirtió al mismo tiempo en el metropolitano de la provincia eclesiástica de Capadocia y en exarca de la diócesis política del Ponto. Las autoridades estatales, que se habían opuesto a su elección porque conocían su postura antihomoiana, trataron luego de ganarlo para su línea; en el 372 incluso con la intervención personal del emperador Valente, pero fracasaron. En virtud del panegírico de Gregorio de Nacianzo (*oratio* 43, 46-53), esta oposición de Basilio cobró rasgos llamativos ante el emperador y resulta innegable como hecho histórico. Pero parece que hay que hacer una valoración matizada de esa oposición ya que Valente no sólo no depuso a Basilio, sino que incluso le encargó en 372/373 la visitación de Armenia. No se puede explicar esto sólo por la fuerte posición política y social de Basilio, sino que habla de la correspondiente valoración y benevolencia por parte del emperador. A decir verdad, Basilio hubo de aceptar un sensible empequeñecimiento de su provincia eclesiástica a causa de la partición de la provincia de Capadocia, pero él hizo frente a aquel quebranto multiplicando las sedes episcopales y nombrando hermanos, parientes y amigos para ocuparlas (Gregorio de Nacianzo en Sásima, su hermano Gregorio en Nisa y Anfiloquio en Iconio).

Su preocupación principal, sobre todo tras la muerte de Atanasio en el 373, fue la de fortalecer la comunión eclesial con Roma, en especial mediante la finalización del cisma antioqueno. Si bien al morir Basilio el 1 de enero del año 379[2] sus esfuerzos no habían conseguido un triunfo total, sin embargo en los pocos años de su episcopado hizo grandes aportaciones como líder destacado y reconocido de la Iglesia capadocia. Además, hizo una aportación esencial para la solución político-eclesiástica y teológica que comenzó a perfilarse inmediatamente después

2. Maraval: agosto del 377, con el que está de acuerdo Röder 65 (cf. bibliografía sobre II. B. 1); Poschet: septiembre del 378.

de su muerte, a raíz de la muerte del emperador Valente (9 de agosto del 378) y del comienzo del reinado del emperador Teodosio (19 de enero del 379).

Basilio transmitió a la posteridad un amplio número de escritos que merecen ser conocidos en su totalidad. Son obras que se dirigen de continuo a la vida práctica de la Iglesia y que reflejan su propia vida y actuación: el famoso folleto titulado *Exhortación a los jóvenes sobre la manera de aprovechar mejor los escritos de los autores paganos*, numerosas homilías (exegéticas) y cartas, sus reglas de la vida ascética, así como sus dos grandes tratados dogmáticos: *Contra Eunomio* y *Sobre el Espíritu Santo*. También la llamada «liturgia de Basilio», que en su forma actual viene del siglo VI, se remonta en su núcleo a sus reformas de la liturgia de Cesarea.

Cf. también los datos para II. Introducción.

B: Th. J. Stokes, *A Bibliography of St. Basil the Great: Works Presently Held by the Leddy Library*, Windsor (Ont.) 1977.— P. J. Fedwick, «The Most Recent (1977-) Bibliography of Basil of Caesarea»: *ID., Basil of Caesarea* (1981) 3-19.

E: Opera omnia: PG 29-32.— *De baptismo*: J. Ducatillon = SC 357 (1989) [TfÜK].— *De ieiunio I-II*: H. Marti = SVigChr 6 (1989) [lTdÜK].— *De origine hominis*: A. Smets / M. van Esbroeck = SC 160 (1970) [TfÜK].— *Epistulae*: Y. Courtonne, 3 vols., P 1957-1966.— *Homiliae in Hexaemeron*: St. Giet = SC 26 (1949) [ETfÜ].— E. Amand de Mendieta / S. Y. Rudberg, *Eustathius*. Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée = TU 66 (1958).

T: SWKV 19-26 (1838-1842) [*Opera omnia*].— V. Gröne, 3 vols. = BKV[1] (1875-1881) [*In Hexaemeron, Homiliae, Regulae, Epistulae*].— A. Stegmann, 2 vols. = BKV[2] I 46-47 (1925) [*In Hexaemeron, Homiliae, Epistulae*].— W.-D. Hauschild, Briefe = BGrL 3, 32, 37 (1973-1993) [ÜK].— A. Stegmann / Th. Wolbergs = SKV 4 (1984) [*Ad adolescentes*, drei Predigten].

I: P. J. Fedwick, *Bibliotheca Basiliana Universalis*. A Study of the Manuscript Tradition of the Works of Basil of Caesarea, I: The Letters = CChr. (1993).

L: artículos de léxico: G. Bardy: RAC 1 (1950) 1261-1265.— W.-D. Hauschild: TRE 5 (1980) 301-313.— F. W. Norris: EEC 139-141.— J. Gribomont: EECh I 114 s.

Misceláneas: P. J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, 2 vols., Toronto 1981.— A. Rauch / P. Imhof (eds.), *Basilius*. Heiliger der Einen Kirche, Mu 1981.— *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, 2 vols.,

Messina 1983.— J. Gribomont, *Saint Basile, Évêque et Église*. Melanges, 2 vols., Abadía de Bellefontaine 1984.— *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)* = SEAug 27 (1988).

Obras: Ad adolescentes: E. Lambert, «Zum Verständnis von Basileios'Schrift "*Ad adolescentes*"»: ZKG 90 (1979) 221-241.— W. F. Helleman, «Basil's *Ad Adolescentes*: Guidelines for Reading the Classics»: *ID.*(ed.), *Christianity and the Classics*. The Acceptance of a Heritage, Lanham 1990, 31-51.

Epistulae: Y. Courtonne, *Un témoin du IVe siècle oriental*. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance, P 1973.— B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IVe siècle d'après le correspondance de Basile de Césarée (330-379)* = OCA 225 (1985).— M. S. Troiano, «Sulla cronologia di *Ep* 52, Ad alcune religiose di Basilio di Cesarea»: VetChr 27 (1990) 339-367.— J. Hammerstaedt, «Zur Echtheit von Basiliusbrief 38»: *Tesserae* (FS J. Engemann) = JACE 18 (1991) 416-419.— J. Bernardi, «Le préfet du prétoire Domitius Modestus et le statut des clercs»: A. Dupleix (ed.), *Recherches et tradition* (FS H. Crouzel) = ThH 88 (1992) 7-19.— P. Devos, «Aspects de la correspondance de S. Basile de Césarée avec S. Eusèbe de Samosate et avec S. Amphiloque d'Iconium»: AnBoll 110 (1992) 241-259.— J.-R. Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'après sa correspondance*. Une stratégie de communion = SEAug 36 (1992).

Hexaemeron: Y. Courtonne, *Saint Basile et l'hellénisme*. Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaéméron de Basile le Grand, P 1934.— R. Lim, «The politics of interpretation in Basil of Caesarea's *Hexaemeron*»: VigChr 44 (1990) 351-370.— S. Y. Rudberg, «Notes lexicographiques sur l'-Hexaéméron de Basile»: S.-T. Teodorsson, *Greek and Latin Studies in Memory of Caius Fabricius* = SGLG 54 (1990) 24-32.

Otras: V. Limberis, «The Eyes Infected by Evil. Basil of Caesarea's Homily *On Envy*»: HThR 84 (1991) 163-184.— E. Cavalcanti, «Dall'etica classica all'etica cristiana: il commento al prologo del Libro dei Proverbi di Basilio di Cesarea»: VetChr 28 (1991) 25-60.— E. Junod, «Basile de Césarée et Grégoire de Nazianne sont-ils les compilateurs de la Philocalie d'Origène? Réexamen de la lettre 115 de Grégoire»: *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)* = SEAug 27 (1988) 349-360.

Estudios: M. M. Fox, *The Life and Times of St. Basil the Great as Reveled in his Works* = PatSt 57 (1939).— St. Giet, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, P 1941.— G. L. Prestige, *St Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, ed. H. Chadwick, Lo 1956.— M. A. Orphanos, *Creation and Salvation According to St. Basil of*

Caesarea, Atenas 1975.— P. Scazzoso, *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio* = SPMed 4 (1975).— P. J. Fedwick, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Toronto 1978.— P. Maraval, «La date de la mort de Basile de Césarée»: REAug 34 (1988) 25-38.— R. Hübner, *Die Schrift des Apollinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, «Contra Sabellianos») und Basilius von Caesarea* = PTS 30 (1989).— K. Koschorke, *Spuren der alten Liebe*. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea = Par. 32 (1991).— G. Mazzanti, «Il fondamento biblico della cristologia di S. Basilio Magno»: *Vivens homo* 3 (1992) 225-241.— J.-R. Pouchet, «La date de l'élection épiscopale de saint Basile et celle de sa mort»: RHE 87 (1992) 5-33.

1. *Contra Eunomio*

En los años 360/361 Eunomio de Cícico había fundamentado y defendido en su *Apologie* su teología anomea sobre la Trinidad. Basilio se topó enseguida con esta obra muy convincente y, por tanto, peligrosa; y cayó en la cuenta de que era indispensable darle una respuesta cuidadosa. Es lo que hizo en 363/364 con los tres libros *Contra Eunomio* (los llamados libros 4 y 5 no fueron escritos por Basilio). Cada uno de los tres libros trata sobre una persona de la Trinidad. El método seguido por Basilio consiste en recorrer minuciosamente el texto de Eunomio, citar al pie de la letra los párrafos esenciales y luego refutarlos pieza por pieza.

El libro primero, tras dos párrafos introductorios en los que Basilio desenmascara las intenciones fraudulentas de Eunomio, rechaza principalmente la tesis básica de que el «ἀγέννητος», atributo del Padre, se refiere a su substancia y, por tanto, el Hijo tiene que ser distinto de la substancia del Padre. Que Padre e Hijo tienen que ser más bien coeternos indican las contradicciones de la doctrina de Eunomio mismo sobre el tiempo cuando él afirma que el Hijo es criatura pero engendrado «antes de todo tiempo». El libro segundo prosigue con este argumento llevando al absurdo con los argumentos de Eunomio la condición de criatura del Hijo afirmada por éste. «Generación» no significa ni que hubo un tiempo en el que el Hijo no existía, ni que tenga algo que ver con pasiones (πάθη), que implicarían una mutabilidad de Dios. Por tanto, tampoco habría que concebir al Espíritu Santo como criatura del Hijo. Por eso, el libro tercero discierne las diferencias de las tres personas divinas en el plano de la secuencia y de la gloria, pero no de la substancia. En cuanto al Espíritu, sus nombres «Espíritu Santo» y «Paráclito» hacen patente su naturaleza divina.

Cf. también los datos para Introducción a la Tercera Parte, III.A.

E: B. Sesboüé / G.-M. de Durand / L. Doutreleau = SC 299, 305 (1982-1983) [TfÜK].

L: E. Cavalcanti, «Il problema del linguaggio teologico nell' Adv. Eunomium di Basilio Magno»: Aug. 14 (1974) 527-539.— Ph. Rousseau, «Basil of Caesarea, *Contra Eunomium*. The Main Preoccupations»: StPatr 17 (1982) 77-94.— D. Schmitz, «Formen der Polemik bei Basilius in der Streitschrift "*Adversus Eunomium*"»: *Glotta* 67 (1989) 233-242.

2. *Sobre el Espíritu Santo*

Diez años más tarde, de finales del año 374 a finales del 375, Basilio escribió una obra específica sobre el Espíritu Santo, dirigida a Anfiloquio, que le había preguntado al respecto. Los 30 capítulos que constituyen la obra no revelan una estructura sistemática, sino que giran, a modo de espiral, sobre el tema principal de que al Espíritu Santo compete igual gloria que al Padre y al Hijo, lo que indica que es consustancial con ellos. El capítulo primero y el último enmarcan en forma de carta el tratado, que se divide en tres partes escalonadas. Los capítulos 2-5 comienzan con el problema teológico. Los «neumatómacos» (a los que Basilio designa con ese término sin que se pueda determinar con certeza si se refiere con él a un partido con perfiles definidos) habían criticado a Basilio porque utilizaba en la liturgia la doxología «con el Espíritu Santo» (σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ) en vez de la tradicional formulación «en el Espíritu Santo» (ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι) dispensando así injustamente al Espíritu Santo la misma gloria que al Padre y al Hijo. Como primer escalón de la respuesta, los capítulos 6-8 exponen la ὁμοτιμία del Padre y del Hijo, indiscutida entre cristianos ortodoxos, que equivale a su ὁμοουσία. Los capítulos 9-30, cuya estructura es interpretada de modo distinto en cada caso, basándose en el testimonio de la Sagrada Escritura, de la fórmula bautismal y de la participación del Espíritu Santo en la creación y en el plan salvífico, fundamentan la doctrina de las tres hipóstasis en un mismo plano, salvaguardando la μοναρχία del único Dios. Por consiguiente, la unidad de naturaleza con el Padre y el Hijo justifica dispensar al Espíritu Santo los mismos títulos y honores que competen a éstos.

El capítulo 29 alcanzó significado especial en la historia de la teología porque Basilio utiliza ahí por primera vez, en sentido estricto, la «prueba patrística» *(argumentum patristicum)*. Cierto que la Iglesia había alegado desde el principio, y de modo creciente durante las controversias dogmáticas del siglo IV, el testimonio probado de la tradición. Pero Basilio aduce aquí, por primera vez, las tesis de toda una lista de Padres

de la Iglesia para apoyar su argumentación: más concretamente, el uso del σύν en la doxología. Agustín y Cirilo de Alejandría (en el concilio de Éfeso, año 431) siguen ese método, que luego ha continuado hasta la Era Moderna y es válido hasta hoy conservando un aprecio histórica y dogmáticamente crítico del material. Sin apreciación crítica y sin fuerza probatoria, es, en cambio, una pura yuxtaposición de citas de Padres seleccionadas de modo arbitrario.

E: B. Pruche = SC 17 (²1968) [TfÜK].
T: M. Blum = *Sophia* 8 (1967).— H. J. Sieben = FC 12 (1993) [TdÜ].
L: H. Dörries, *De Spiritu Sancto.* Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas = AAWG.PH III 39 (1956).— Th. Špidlík, *La sophiologie de s. Basile* = OCA 162 (1961).— H. Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin.* Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften *De spiritu sancto* = PTS 3 (1964). — P. Luislampe, *Spiritus vivificans.* Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarez = MBTh 48 (1979).— J. M. Yanguas Sanz, *Pneumatología de San Basilio.* La divinidad del Espíritu Santo y su consustancialidad con el Padre y el Hijo = CTUN 37 (1983).

B) Gregorio de Nisa

Dos personas ejercieron una influencia determinante en la vida de Gregorio de Nisa: Macrina, su hermana mayor, que le ganó, como a sus hermanos, para la vida ascética, y Basilio, su hermano mayor, al que llama repetidas veces en sus obras «padre y maestro». Pero no está claro hasta dónde se puede echar mano de estos nombres honoríficos para averiguar datos concretos de la vida de Gregorio ya que sus escritos contienen muy pocas alusiones datables, los testimonios externos son escasos y falta hasta el presente una biografía científica moderna y documentada de Gregorio. Lo único seguro es que el padre murió cuando todavía Gregorio era niño, y que Basilio, como hermano mayor, asumió un cierto liderazgo. Pero no sabemos cuántos años más joven era Gregorio ni si cuando Basilio trabajó como maestro en Cesarea hacia el año 356 él fue discípulo suyo en sentido técnico.

En general se presupone que Gregorio nació entre los años 335 y 340. Cierto que él no asistió a ninguna de las famosas escuelas de Cesarea, Constantinopla o Atenas como su hermano Basilio y Gregorio de Nacianzo, amigo de ambos. Pero sus obras delatan que dispuso de conocimientos profundos de retórica, de filosofía y del saber común de su tiempo; hasta el punto de que, tras haber sido primero lector, prefirió

trabajar como maestro de retórica público. Muchos pasajes de sus escritos atestiguan que fue un observador preciso de su entorno y de los comportamientos humanos; y delatan que atesoró un profundo saber en el campo de las ciencias naturales, sobre todo en el de la medicina. De una observación apuntada en *De virginitate* 3 y según la cual él no podría tener parte ya en los frutos de la virginidad, se suele concluir que Gregorio estaba casado (¿con Teosebeia?), sin que haya más noticias al respecto.

Cuando en el 372 fue dividida la provincia de Capadocia y con ello la provincia eclesiástica que presidía Basilio como metropolitano sufrió un debilitamiento considerable, Basilio remedió esta pérdida reforzando el partido niceno. Para ello multiplicó el número de sedes episcopales y el nombramiento de hermanos y amigos para obispos en el resto de la provincia *Cappadocia prima*. Entre ellos, fue nombrado Gregorio para ocupar la sede episcopal de Nisa, localidad poco importante situada en el camino de Cesarea a Ancira. Sorprendentemente, los años de episcopado de Gregorio se dividen en dos partes muy diferentes. El corte se produce en el año 379, el mismo año en que mueren su hermano Basilio y su hermana Macrina y en el que con la subida del emperador Teodosio al trono cambió por completo la situación político-eclesiástica a favor de los nicenos. Pero no se han esclarecido aún qué razones concretas provocaron aquel cambio profundo. En todo caso, los siete primeros años de episcopado de Gregorio estuvieron salpicados por algunas dificultades. Basilio se quejaba de la ingenuidad de su hermano tanto en lo tocante a la política eclesiástica como a asuntos interpersonales (*epistulae* 58 y 100); y se negó a enviarlo en el 375 con una delegación para negociar en Roma porque «en asuntos eclesiásticos es del todo inexperto» (*epistula* 215). De hecho, Gregorio parece en aquellos años tan poco hábil que la oposición homoiana de Nisa consiguió deponerlo y desterrarlo en el año 376 acusándolo de malversación de bienes eclesiásticos y de irregularidades en su elección para obispo. Sólo tras la muerte del emperador Valente el 9 de agosto del 378 pudo regresar.

Pero en el año 379 la imagen cambia por completo. Gregorio descuella de pronto como el buscado e influyente político eclesiástico, como teólogo importante de los problemas dogmáticos actuales, como orador, predicador y exégeta respetado; y mantuvo hasta el final de sus días relaciones estrechas con Constantinopla y con la casa imperial. Él fue uno de los participantes más destacados en el sínodo de Antioquía del 370 y de los celebrados en Constantinopla en los años 381, 382, 383 y 394. El de Antioquía del año 370 le encargó la visitación de la diócesis de Ponto, puso en marcha en Ibora y en Sebaste la elección de nuevos obispos y, para gran sorpresa suya, fue elegido metropolitano en Sebaste. Pero consiguió recuperar allí la libertad personal haciendo obispo

a Pedro, su hermano menor. En el sínodo de Constantinopla, que más tarde pasaría a ser computado como segundo concilio ecuménico, pronunció el importante discurso dogmático *De deitate adversus Evagrium*, y al morir Melecio, presidente del concilio, recibió el honroso encargo de pronunciar su panegírico necrológico. Después del concilio y en virtud de la ley imperial que confirmó las conclusiones conciliares (*Codex Theodosianus* 16,1,3), Gregorio pasó a contarse entre los «obispos normales», es decir, entre los que constituían la medida de la ortodoxia. Por encargo del concilio, viajó en el 381 a la provincia romana de Arabia y a Jerusalén para dirimir allí litigios. Ante el sínodo de Constantinopla del 383 pronunció la alocución *De deitate filii et spiritus sancti*. El aprecio especial del que gozó en la corte imperial se manifestó en que fue invitado a predicar los elogios fúnebres de la princesa Pulqueria en 385 y de su madre, la emperatriz Flacila, poco después. Con la inclusión en la lista de los participantes en el sínodo de Constantinopla de 394 terminan las noticias sobre la vida de Gregorio. Sin duda, cabe deducir de ahí que él falleció no mucho después de esa fecha.

Cf. también los datos para II. Introducción.

L: H. Dörrie: RAC 12 (1983) 863-895.— D. L. Balás: TRE 14 (1985) 173-181.— D. L. Balás: EEC 400-402.— J. Gribomont: EECh I 363-365.

1. Obras, filosofía y teología

Las numerosas y variadas obras de Gregorio, de las que aquí sólo podemos mencionar las más importantes, se dividen en siete categorías:

1. Tratados sobre los problemas trinitarios y cristológicos de su tiempo contra neoarrianos, apolinaristas y macedonianos: *Contra Eunomium, Adversus Apolinarium*.

2. Tratados exegéticos y homilías: *In Hexaemeron, De hominis opificio, In Ecclesiasten, In Canticum Canticorum, De vita Moysis, De oratione dominica, De beatitudinibus*.

3. Escritos ascéticos y espirituales: *De virginitate*.

4. Obras hagiográficas: *Vita Macrinae, Vita Gregorii Thaumaturgi, In Basilium fratrem, In sanctum Ephraim*.

5. Homilías y discursos en fiestas del Señor y de los santos de la Iglesia, en honras fúnebres, sobre temas de moral, de la vida práctica y sobre cuestiones dogmáticas.

6. La *Oratio Catechetica*, un compendio de las enseñanzas de la fe cristiana.

7. 30 cartas. De ellas, la número 21 así como las que llevan los números 26-28 no son de Gregorio, sino que pertenecen a Basilio; y la número

30 es de su hermano Pedro y está dirigida a Gregorio. Ellas, junto con el cuerpo epistolar de Basilio y de Gregorio de Nacianzo, contienen la mayoría de las noticias biográficas, en conjunto escasas, sobre Gregorio.

Sólo en casos muy contados es posible determinar con seguridad la cronología de las obras. Sólo en *De virginitate* se puede decir que pertenece al período de su episcopado anterior al 379. Parece que Gregorio se convirtió en escritor fértil después de la muerte de Basilio. Alguna vez continúa la obra de su hermano *(Contra Eunomium, In Hexaemeron, De hominis opificio)*. Eunomio había replicado a *«Anatreptikos»* de Basilio con una *«Apologia apologiae»* a la que respondió Gregorio en lugar del difunto hermano. Puesto que él seguía el método de Basilio y cita en cada caso los pasajes del escrito combatido, se ha conservado ahí una buena parte de obras eunomianas que, de lo contrario, se habrían perdido. Se añadió a eso una *refutatio* suya de la profesión de fe que Eunomio había presentado en el concilio de Constantinopla en el 381.

La filosofía de Gregorio está influida por el neoplatonismo. Esa influencia es particularmente clara en la forma y en el contenido del diálogo *De anima et resurrectione*, que él, imitando el *Fedón* de Platón, estructuró como diálogo con su moribunda hermana Macrina. Lo específico del platonismo de Gregorio consiste en que él lo remodela a fin de aplicarlo al ideario cristiano. Esa característica lo diferencia de los otros dos capadocios y le granjeó con razón —frente a ellos— la fama de profundo pensador filosófico.

En la teología se basa —como los otros dos capadocios— en la tradición alejandrina de Filón y de Orígenes. De este último, cuyo nombre menciona varias veces en sus escritos, tomó, entre otras, la doctrina de la ἀποκατάστασις, de la restauración de todas las cosas, al final de los tiempos, en el bienaventurado estado original; también del diablo y de los demonios (empalmando con 1 Cor 15, 25; sobre lo que compuso el tratado *«Tunc et ipse filius»*). El segundo concilio de Constantinopla (553) condenó en sus anatemas contra Orígenes esta doctrina, pero no a Gregorio de Nisa. Más bien, el segundo concilio de Nicea (787) le distinguió con el título honorífico de «Padre de los Padres». En su teología ascética y mística, la ἐπέκτασις (empalmando con Flp 3, 13) jugó un papel decisivo, tal como él la expone de manera ejemplar en la *Vita Moysis*. Tras deshacerse de las pasiones terrenas, la felicidad consiste en ascender a Dios y en el subsiguiente avance interminable en el conocimiento del Dios infinito.

En tiempos modernos se ha descalificado a veces las homilías de Gregorio diciendo que ellas «exhiben el *pathos* ampuloso de la retórica de su tiempo y que no son tan impresionantes y vivas como las de los

otros dos capadocios (Altaner/Stuiber [8]1978, 306). Pero ese juicio no es atinado, como ponen de manifiesto estudios más recientes.

B: H. Brown Wicher, *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin translations and commentaries*. Annoted list and guides V: *Gregorius Nyssenus*, Washington/DC 1984.— M. Altenburger / F. Mann, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa*. Editionen —Übersetzungen — Literatur, Lei 1988.

E: Opera omnia: PG 44-46.— W. Jaeger / H. Langebeck / H. Dörrie / H. Hörner y otros, *Gregorii Nysseni Opera*, B — Lei 1921 ss. [hasta 1994, 14 vols.].— *De virginitate*: M. Aubineau = SC 119 (1966) [TfÜÑ].— *De mortuis*: G. Lozza = CorPat 13 (1991) [TfÜK].— *Epistulae*: P. Maraval = SC 363 (1990) [TfÜK].— *Oratio catechetica*: J. H. Srawley, C 1903 [TK].— *Vita Macrinae*: P. Maraval = SC 178 (1971) [TfÜK].— *Vita Moysis*: J. Daniélou = SC 1bis (1955) [TFÜK].— F. Mann, *Die Weihnachtspredigt Gregors von Nyssa*. Überlieferungsgeschichte und Text, Ms 1976.

T: J. Fisch / H. Hayd, 2 vol. = BKV[1] (1874-1880) [*Vita Macrinae, Oratio catechetica, De hominis opificio, De anima et resurrectione, De oratione dominica, De beatitudinibus, Orationes*].— K. Weiss / E. Stolz = BKV[2] 56 (1927) [*Oratio catechetica, De oratione dominica, De beatitudinibus, De anima et resurrectione, Vita Macrinae*].— H. U. v. Balthasar, Eins [2]1854 [*In Canticum Canticorum* selección].— M. Blum, *Sophia* 4 (1963) [*Vita Moysis*].— J. Barbel = BGrL 1 (1971) [*Oratio catechetica* ÜK].— M. Blum = BGrL 7 (1977) [*De professione Christiana, De perfectione, De virginitate* ÜK].— H. R. Drobner, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert = PhP 5 (1982).— H. Vogt: ThQ 171 (1991) 204-218 [*Ex communibus nationibus* ÜK].— J.-A. Röder, *Gregor von Nyssa, Contra Eunomium* I 1-146. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert = Patrologia 2 (1993).—

I: H. R. Drobner, *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*, Pb 1988.— C. Fabricius / D. Ridings, *A Concordance to Gregory of Nyssa* = SGLG 50 (1989) [microfichas].

L: Misceláneas: J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Lei 1970.— H. R. Drobner / Ch. Klock (eds.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* = SVigChr 12 (1990).

Obras: R. Winling, «La résurrection du Christ dans *l'Antirrheticus adversus Apollinarem* de Grégoire de Nysse»: REAug 35 (1989) 12-43.— R. Wingling, «Mort et résurrection du Christ dans les traités *Contra Eunome* de Grégoire de Nysse»: RevSR 64 (1990)

127-140, 251-269.— H. M. Meissner, *Rhetorik und Theologie.* Der Dialog Gregors von Nyssa *De anima et resurrectione* = Patrologia 1 (1991).— W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Lei 1954 = 1965.— R. Stupperich, «Eine Architekturbeschreibung Gregors von Nyssa. Zur Diskussion um die Rekonstruktion des Martyrions von Nyssa im 25. Brief»: A Schutte y otros (eds.), *Studien zum antiken Kleinasien* (FS K. Dörner), BN 1991, 111-124.— P. Maraval, «Grégoire de Nysse pasteur. La *Lettre canonique à Létoios*»: RHPhR 71 (1991) 101-114.— F. Dünzl, *Braut und Bräutigam.* Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa = BGBE 32 (1993).— F. Gasti, «La *Vita Macrinae*: note di lettura»: *Athenaeum* 69 (1991) 161-183.

Filosofía / mística / espiritualidad: H. U. von Balthasar, *Présence et pensée.* Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, P 1942 = 1988.— H. Merki, 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von den platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa = Par. 7 (1952).— J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique.* Doctrine spiritualle de saint Grégoire de Nysse = Theol(P) 2 ([2]1953).— W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wi 1955.— D. L. Balás, ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfections According to Gregory of Nyssa = StAns 55 (1966).— E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa.* Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik = FKDG 16 (1966).— A. A. Mosshammer, «Non-being and evil in Gregory of Nyssa»: VigChr 44 (1990) 136-167.— G. Cantelluccio, *L'antropologia di Gregorio Nisseno*, Bari 1992.— E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa.* Con particolora riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio, Mi 1993.

Retórica / estilo: H. R. Drobner, «Die Beredsamkeit Gregors von Nyssa im Urteil der Neuzeit»: StPatr 18/3 (1982) 1084-1094.— Ch. Klock, *Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa.* Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griegischen Väter = BKP 173 (1987).

Teología: W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre von Heiligen Geist*, ed. H. Dörries, Lei 1966.— R. M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa.* Untersuchungen zum Ursprung der «physischen» Erlösungslehre = PhP 2 (1974).— F. Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, Pamplona 1978.— M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique.* Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu, P 1983.— G. L. Kustas, «Philosophy and Rhetoric in Gre-

gory of Nyssa»: Kl. 18 (1986) 101-146.— A. Siclari, *L'antropologia teologica di Gregorio di Nissa* = StSR 8 (1989).— J. A. Brooks, *The New Testament Text of Gregory of Nyssa*, Atlanta/GA 1991.

2. Repercusión e historia de la investigación

Gregorio —por razones que habría que estudiar aún con mayor detalle— no consiguió, sobre todo en la Iglesia occidental, la misma reputación que los otros dos «grandes capadocios». Sin embargo, el gran número de manuscritos de sus obras conservados, las traducciones al latín y sobre todo al siríaco permiten conocer el gran aprecio y difusión otorgados a su ideario. Gregorio ha pasado a ser en este siglo uno de los Padres de la Iglesia mejor estudiados debido a que el afamado filólogo clásico Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, intrigado por el notable estilo de Gregorio, encargó a su discípulo Werner Jaeger la edición crítica de sus obras. Éste comenzó en Berlín junto con Giorgio Pasquali y, desde que ejerció la docencia en la Harvard University (1939), atrajo a unos cuantos colegas internacionales de su especialidad. Desde su muerte (1961) se continúa su cometido parte en Francfort (Hermann Langerbeck, Hadwig Hörner) y parte en Múnich (Instituto Gregorio de Nisa); y desde el 1968 también se reúnen cada tres o cuatro años en coloquios internacionales específicos.

L: M. Harl (ed.), Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse, Lei 1971.— H. Dörrie / M. Altenburger / U. Schramm (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Lei 1976.— U. Bianchi / H. Crouzel (eds.), *Arché e Telos*. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa = SPMed 12 (1981).— A. Spira / Ch. Klock (eds.), *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*. Translation and Commentary = PatMS 9 (1981).— A. Spira (ed.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa* = PatMS 12 (1984).— L. F. Mateo-Seco / J. L. Bastero (eds.), *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa* = CTUN 59 (1988) [con trad. esp].— S. G. Hall (ed.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes*. An English Version with Supporting Studies, B — NY 1993.

C) Gregorio de Nacianzo

Gracias a que Gregorio de Nacianzo compuso un gran *Carmen de vita sua* y a que sus escritos —a diferencia de los de Gregorio de Nisa— contienen numerosas alusiones a su biografía, tenemos una información

bastante buena sobre la cronología de su vida y de sus obras. Nació en la pequeña ciudad de Nacianzo, de la que su padre, Gregorio el Mayor († 374 siendo centenario), fue obispo durante 45 años, o en la cercana finca que la familia tenía en Arianzo. Gregorio guarda silencio consciente sobre su infancia, de modo que ha obligado a especular sobre la fecha de su nacimiento. Tradicionalmente se le ha tenido como aproximadamente coetáneo de Basilio (nacido en 329/330). En cambio, Christoph Jungck (1974, p. 231-233), al que siguen Bernhard Wyss (RAC 12, 794) y Christoph Klock (1987, p. 84),[3] se decantó, siguiendo a Clémencet y a Sinko, por el año 326, fecha que concuerda con observaciones de Gregorio en las que se describe como mayor que Basilio. Por el contrario, Justin Mossay (TRE 14, 164s) opina que Gregorio había nacido ya hacia el año 300. Mientras que resulta difícil compaginar esa temprana fecha de nacimiento con el hecho de que Gregorio y Basilio estudiaran juntos en Cesarea y en Atenas a pesar de llevarse treinta años, pienso que los argumentos de Mossay son perfectamente compatibles con la fecha de nacimiento en el 326. Esos argumentos son que Gregorio se tenía por el mayor de los dos, que en Constantinopla (381) le tienen por «anciano», y que su madre Nonna, que según *oratio* 18,41 tenía la misma edad que su esposo, debía de tener ya cincuenta años cuando le dio a luz.[4] La noticia de la Suda (h. 1000) de que Gregorio tenía noventa años cuando murió en el 390 debe ser mirada con desconfianza.

Gregorio gozó de una formación académica tan descollante como Basilio el Grande: primero en Cesarea de Capadocia, donde coincidió por primera vez con Basilio;[5] luego en Cesarea de Palestina, en Alejandría y en la Academia de Atenas, donde conoció al futuro emperador Juliano y se reencontró con Basilio, al que, a partir de entonces, le unió una amistad que duró toda la vida. Después de Basilio, Gregorio regresó hacia el 356 a su patria chica para enseñar retórica como aquél; pero luego, influido por su amigo, se entregó a la vida ascética y convivió durante algún tiempo con Basilio en la comunidad monástica que éste tenía en Annisi, en la agreste región del Iris, en el Ponto, donde recopilaron juntos las *Philocalia*, extrayendo los textos de las obras de Orígenes. Recibió el bautismo de manos de su padre, que lo ordenó sacerdote en el 361 para que le ayudara en su trabajo en la diócesis

3. Datos bibliográficos de Gregorio de Nisa.

4. ¿Alude a ello en este pasaje también Gregorio cuando califica a su madre como «Sara espiritual»?

5. Hay que corregir, en la línea con esto, las patrologías antiguas que afirman que el primer encuentro de Gregorio con Basilio tuvo lugar en Atenas; hay que corregir sobre todo la afirmación recogida por Mossay (TRE 14, 165), que se basa equivocadamente en *or* 43, 13.

de Nacianzo.[6] Como considerara que su ordenación sacerdotal había sido un «acto de tiranía», se negó a asumir el cargo, y no regresó hasta la Pascua del 362. En la homilía (*oratio* 1) que pronunció en esa fecha se disculpó por su tardanza. Vino luego una segunda apología en forma de discurso, con un extenso tratado sobre el sacerdocio (*oratio* 2), que inspiró más tarde a Juan Crisóstomo para su famoso opúsculo *De sacerdotio*. Aquí se hace patente por primera vez un rasgo característico de Gregorio que le acompañó durante toda su vida y que resultaría determinante en varias encrucijadas de su vida: sus preferencias se decantaban por el estudio y por la retórica, en lo que no tuvo rival entre los Padres de la Iglesia griegos del siglo IV. A instancia de los que le pedían ayuda y al comprender las necesidades prácticas, dio la espalda temporalmente a esas preferencias. Pero cuando, sobre todo por su carácter sensible, no era capaz de superar las dificultades de la política eclesiástica con el tacto de Basilio, podía regresar a su trabajo intelectual, cosa que hacía con gusto.

Cuando, hacia el año 371, el emperador Valente dividió en dos la provincia civil de Capadocia, Basilio —en su política de aumentar el número de sedes episcopales a fin de fortalecer al partido niceno en su distrito— nombró a Gregorio obispo de la pequeña ciudad de Sásima, que, sin embargo, era relevante como nudo de comunicaciones. Pero Gregorio rehusó tomar posesión del obispado. Y siguió ayudando a su padre hasta la muerte de éste (374) en su patria chica de Nacianzo. Luego se retiró a Seleucia de Isauria, adonde, tras la muerte del emperador Valente (9 de agosto del 378), le llegó el llamamiento para dirigir la pequeña comunidad nicena de Constantinopla. Pero como la gran mayoría de los cristianos de la capital de la parte oriental del imperio era adicta a la confesión arriana bajo el obispo Demófilo, Gregorio residió en una casa privada (futura iglesia Anastasia = iglesia de la Resurrección) donde él pronunció en el 380 los famosos *Cinco discursos sobre la divinidad del Logos*, en los que expuso la doctrina nicena sobre la Trinidad y que le granjearon el título honorífico «El Teólogo» (atestiguado por primera vez en las actas conciliares de Calcedonia 451). Entre sus oyentes se encontró también Jerónimo. Inmediatamente después de hacer su entrada triunfal en Constantinopla el 24 de noviembre del 380, el emperador Teodosio obligó al obispo Demófilo a abandonar la ciudad e introdujo a Gregorio como obispo de la metrópoli. El concilio de Constantinopla (381) lo reconoció como tal y, al morir Melecio de Antioquía, lo eligió a él como presidente del concilio. Sin embargo, él no consiguió

6. Tan sólo Justin Mossay («La date de l'oratio II de Grégoire de Nazianze et celle de son ordination», en: *Muséon* 77 (1964) 175-86 y de nuevo en TRE 14, 166) la desplaza al año 365 o al reinado de los emperadores Juliano (361-363) o Valente (364-378).

mediar entre los diversos partidos del concilio a fin de lograr una unión aceptable tanto respecto del cisma meleciano en Antioquía como del símbolo. Por el contrario, hasta tal punto se convirtió en el blanco de un fuego cruzado que llegaron a acusarle de que su traslado a la sede episcopal de Constantinopla había sido irregular porque era ya obispo de Sásima. En respuesta, Gregorio ofreció su dimisión, que le fue aceptada con agrado. Se despidió con su famoso sermón de despedida (*oratio* 42), regresó a Nacianzo antes de que el concilio terminara y administró allí el obispado hasta que en el 383 su primo Eulalio fue elevado a obispo. Entonces él se retiró a la finca familiar de Arianzo, donde falleció probablemente en el año 390.

La última fase de su vida, a partir de su llamamiento a Constantinopla (379), fue el período más fértil de la creación literaria de Gregorio. En ella nació la mitad de las 44 homilías conservadas, la mayoría de las 249 cartas y la mayor parte de sus poemas. Sus restos mortales descansan desde el 11 de junio del 1580 en la columna de intersección delantera izquierda de la basílica de San Pedro de Roma.

Cf. también los datos para II. Introducción.

B: F. Lefherz, *Studien zu Gregor von Nazianz*. Mythologie, Überlieferung, Scholien, Bn 1958, 61-108.— E. Bellini, «Bibliografia su san Gregorio Nazianzeno» : ScC 98 (1970) 165* - 181*.— F. Trisoglio, *San Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi (1925-1965)*, Turín [4]1970 = RivLas 40 (1973).— A. C. Way: P. O. Kristeller / F. E. Cranz, *Catalogus translationum et commentariorum*: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides II, Washington /DC 1971, 43-192.

E: Opera omnia: PG 35-38.— *Corpus Nazianzenum* = CChrSG 20, 27 (1988-1992).

I: J. Mossay / B. Coulie / C. Detienne / Cetedoc, *Thesaurus Sancti Gregorii Nazianzeni* = CChrSG 1990-1 [microfichas].

L: SGKA NF 2. Serie.

Artículos de léxico: B. Wyss: RAC 12 (1983) 793-863.— J. Mossay: TRE 14 (1985) 164-173.— F. W. Norris: EEC 397-400.— J. Gribomont: EECh I 361s.—

Misceláneas: C. Moreschini / G. Menestrina (eds.), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bolonia 1992.

Vida y obras: A. Benoit, *Saint Grégoire de Nazianze, sa vie, ses oeuvres et son époque*, Marsella — P 1876 = Hi — NY 1973.— E. Fleury, *Saint Grégoire de Nazianze et son temps* = ETH (1930).— P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Lyón — P 1943.— M.-M. Hauser-Meury, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz* = Theoph. 13 (1960).— R. Radford Ruether, *Gre-*

gory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher, O 1968.— M. Kertsch, *Bildersprache bei Gregor von Nazianz*. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie = GrTS 2 (1978).— B. Coulie, *Les richesses dans l'oeuvre de saint Grégoire de Nazianze*. Étude littéraire et historique = PIOL 32 (1985).— U. Criscuolo, «Gregorio di Nazianzo e Giuliano»: Ταλαρίσκος (FS A. Garzya), Nápoles 1987, 165-208.— E. Junod, «Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze sont-ils les compilateurs de la Philocalie d'Origène? Reéxamen de la lettre 115 de Grégoire»: Memorial Dom Jean Gribomont (1920-1986) = SEAug 27 (1988) 349-360.

Teología: J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien* = ESR 7 (1951).— J. M. Szymusiak, *Éléments de théologie de l'homme selon s. Grégoire de Nazianze*, R 1963.— J. Mossay, *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze* = RTHP IV 34 (1966).— T. Špidlík, *Grégoire de Nazianze*. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle = OCA 189 (1971).— H. Althaus, *Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz* = MBTh 34 (1972).— D. F. Winslow, *The Dynamics of Salvation*. A Study in Gregory of Nazianzus = PatMS 7 (1979).— C. Moreschini, «La persona del Padre nella teologia di Gregorio Nazianzeno»: VetChr 28 (1991) 77-102.

1. Poemas

Cierto que Gregorio de Nacianzo no fue el primero que revistió con ropaje poético el material teológico y temas cristianos, pero sí el primero que compuso una extensa obra poética de 17.000 versos, plenamente desarrollada y que no tiene parangón en la patrística griega. Sus *carmina*, escritos en su mayoría desde el regreso de Constantinopla a la retirada musa de Arianzo hasta su muerte, constan de poemas didácticos, himnos, elegías y epigramas en verso con sus medidas tradicionales, de las que Gregorio no suele desviarse: hexámetros, dísticos y yámbicos. Él trata temas dogmáticos, morales, autobiográficos y líricos con la declarada intención (*carmen* II 1,39) de utilizar la forma poética para hacer más agradable y comprensible el mensaje cristiano, así como para poner junto a la poesía helenística una cristiana de igual rango. Con la calidad de sus poesías Gregorio refuta de modo definitivo el reproche polémico de entonces de que los cristianos carecen de formación y de la correspondiente literatura.

En fechas recientes André Tuilier y Francesco Trisoglio han defendido de nuevo como auténtico[7] el drama «*Christus patiens*», transmiti-

7. Tuilier: SC 149 (1969) 11-8. Trisoglio: Collana di testi patristici 16 (1979) 13-6; la segunda edición (1990) no tiene en cuenta la crítica de Wyss.

do bajo el nombre de Gregorio. Sin embargo, las razones que esos dos autores aducen no son suficientes, como expone atinadamente Bernard Wyss (RAC 12, 812). Podría datar del siglo XII.

E: I,2,1,215-732: K. Sundermann = SGKA NF 2ª serie 9 (1991) [EK].— I 2,9: R. Palla / M.Kertsch = GrTS 10 (1985) [TdÜK].— I 2,25: M. Oberhaus = SGKA NF 2ª serie 8 (1991) [EK].— I 2,29: A. Knecht, Hei 1972 [TdÜK].— II 1,11: Ch. Jungck, Hei 1974 [TdÜK].— II 1,12: B. Meier = SGKA NF 2ª serie 7 (1989) [TdÜK].— *Epigramme*: H. Beckby, *Anthologia Graeca*, 4 vols., Mu 1957-8 [TdÜK].

L: M. Pellegrino, *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno* = PUCSC IV 13 (1932).— F. E. Zehles, *Kommentar zu den Mahnungen an die Jungfrauen (carmen I,2,2) Gregors von Nazianz, v. 1-354*, Ms 1987.— U. Beuckmann = SGKA NF 2ª serie 6 (1988) [*carm* I 2,28 EK].— M. Regali, «La datazione del carme II,2,3 di Gregorio Nazianzeno»: SCO 38 (1988) 373-381.— G. Lozza, «Lettura di Gregorio Nazianzeno, carme II 1,87»: A. Garzya (ed.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità*, Nápoles 1989, 451-459.— R. Palla, «Ordinamento e polimetria delle poesie bibliche di Gregorio Nazianzeno»: WSt 102 (1989) 169-185.— C. Nardi, «Note al primo Carme teologico di Gregorio Nazianzeno»; *Prometheus* 16 (1990) 155-174.— M. Corsano, «Problemi testuali ed esegetici nel carme 2,1,83 di Gregorio Nazianzeno»: *Sileno* 17 (1991) 139-147.— C. Crimi: *Nazianzenica I*: Orph. 12 (1991) 204-209 [a *carm* 1,2,10,206 y 942].— T. Špidlík, «La théologie et la poésie selon Grégoire de Nazianze»: R. Perić (ed.), *Homo imago et amicus Dei* (FS I. Golub), R 1991, 97-111.

2. Los discursos

El *Corpus* de los maurinos incluye 45 discursos y homilías de Gregorio; la que hace el número 35 no le pertenece. Su fecha de inicio va desde su consagración episcopal en el 361 hasta su retiro a Arianzo en el 383. La mitad de ellos nació después de ser llamado a Constantinopla en el 379. Parte de esos discursos fueron pronunciados de forma oral y posteriormente preparados por él mismo para ser publicados. Otra parte son piezas escritas en forma de discurso. Con toda seguridad, este es el caso de las *orationes* 4 y 5, invectivas contra el difunto emperador Juliano el Apóstata. Todos los discursos se distinguen no sólo por una retórica magistral, sino, en igual medida, por la habilidad para presentar de modo claro y convincente soluciones de los difíciles problemas teológicos de su tiempo. Esto destaca de manera especial en los tres «discursos teológicos» (n. 27-31), a los que él mismo dio ese nombre (*oratio* 28,1) y

que le valieron el título honorífico de «El Teólogo». Los pronunció durante su estancia en Constantinopla (379-381); probablemente en el 380, en la casa privada que se convirtió luego en la iglesia Anastasia, pues la catedral, la iglesia de los Apóstoles, pertenecía aún al obispo arriano. Aquí hay que entender los términos «teológico» y «teólogo» en el sentido antiguo estricto, como «doctrina sobre Dios». Se trata de exponer la doctrina ortodoxa sobre la Trinidad en confrontación con los neoarrianos (eunomianos) y macedonianos (neumatómacos). Junto a la brillante defensa de la tradicional doctrina nicena sobre Dios, él da con la pionera formulación de la «procesión» (ἐκπόρευσις) del Espíritu del Padre, a diferencia de la «generación» (γέννησις) del Hijo; y aboga por primera vez por aplicar el término de la consustancialidad (ὁμοούσιος) al Espíritu Santo. Con ello, él va más allá de Basilio, y al precisar la terminología no sólo hace más nítida la concepción del Espíritu Santo en la Trinidad, sino que prepara las añadiduras pneumatológicas del entonces inminente concilio de Constantinopla (381) al *Símbolo Niceno*.

Cf. también los datos para C.

E: A. Engelbrecht = CSEL 46 (1910) [1].— J. Barbel = Test. 3 (1963) [*orr theol* TdÜK].— J. Bernardi / P. Gallay / M. Jourjon / G. Lafontaine / C. Moreschini / J. Mossay = SC 247, 250, 270, 284, 309, 318, 358, 384 (1978-1992) [1-5,20-43 TfÜK].

T: J. Röhm, 2 vols. = BKV[1] (1874-1877).— Ph. Haeuser = BKV[2] 59 (1928) [1-20].— Ph. Haeuser / M. Kertsch = SKV 5 (1981) [6, 14].

L: H.-G. Beck, *Rede als Kunstwerk und Bekenntnis — Gregor von Nazianz* — = SBAW.PPH 1977/4.— R. Weijenborg, «Some evidence of unauthenticity for the Discurse XI in honour of Gregory of Nyssa attributed to Gregory of Nazianzen»: StPatr 17/3 (1982) 1145-1148.— G. Lafontaine / B. Coulie, *La version arménienne des discours de Grégoire de Nazianze.* Tradition manuscrite et histoire du texte = CSCO 446 (1983).— A. Kurmann, *Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian.* Ein Kommentar = SBA 19 (1988).— G. H. Ettlinger, «The Orations of Gregory of Nazianzus: A Study in Rhetoric and Personality»: D. G. Hunter (ed.), *Preaching in the Patristic age* (FS W. J. Burghardt), NY — Mahwah/NJ 1989, 101-118.— A. Harriot-Coustet, «Quel est l'auteur du Discours 35 transmis parmi les oeuvres de Grégoire de Nazianze?»: RHPhR 71 (1991) 89-99.— F. W. Norris / L. Wickham / F. Williams, *Faith Gives Fullnes to Reason.* The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen = SVigChr 13 (1991) [eÜK].

3. Cartas

Gregorio mismo, siguiendo el modelo clásico, publicó una primera colección de sus cartas y —caso único entre los autores cristianos— en la carta número 51 nos ha legado un breve bosquejo de la teoría epistolar (cf. Excurso 2.4). En el total de las 249 cartas conservadas, de las que los números 246-248 se han transmitido también como cartas 169-171 en el *corpus* de Basilio el Grande, la número 243 es tenida por no auténtica y la número 241 es objeto de duda, se trata —desde el punto de vista formal— de cartas artísticas. En cambio, en cuanto al contenido, constituyen en su mayor parte la correspondencia cotidiana de un hombre y obispo culto. Adquirieron importancia teológica sobresaliente las tres piezas que bajo la denominación de «tres cartas teológicas» están a la altura de los «cinco discursos teológicos». Son las cartas números 101 y 102 —del verano del año 382 al presbítero Cledonio, que gobernó la diócesis de Nacianzo desde que se produjo la sede vacante tras la muerte de Gregorio el Mayor (374)— y la número 202 (h. 387) a Nectario como patriarca de Constantinopla (381-397), sucesor de Gregorio y antecesor de Juan Crisóstomo. Nectario no era teólogo. En el momento de su elección era senator y todavía catecúmeno. En consonancia con su biografía, se ocupaba poco de las urgentes cuestiones teológicas de su tiempo. Sin embargo, en contraposición a su antecesor y a su sucesor, consiguió evitar confrontaciones con los fieles de la Iglesia y con la casa imperial. Gregorio le envía la carta número 202 exhortándole a ser cauto ante los permanentes disturbios de los arrianos, de los macedonianos y de los apolinaristas. Al mismo tiempo, esa carta debía prestar un pequeño servicio teológico.

Si los «cinco discursos teológicos» habían esclarecido el gran problema teológico de la época de Gregorio, es decir, la doctrina sobre la Trinidad, debatiendo con los arrianos y con los neumatómacos, las «tres cartas teológicas» trataban principalmente el otro: la cristología, debatiendo con Apolinar. La carta número 101, § 32, define de forma decisiva y pionera la autonomía de las dos naturalezas en Cristo: «Lo que no se asume permanece insano; pero lo que está unido a Dios, eso también es redimido» (Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὅ δὲ ἥνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σῴζεται). La distinción de las naturalezas como ἄλλο καὶ ἄλλο en contraposición a las tres personas de la Trinidad como ἄλλος καὶ ἄλλος (101, § 20-21) complementa la fórmula. El concilio de Éfeso (431) se apoyará luego en un párrafo largo de la carta 101; y el concilio de Calcedonia (451) lo recogió entero en sus actas.

Las obras y la teología de Gregorio tuvieron una difusión amplísima y ejercieron gran influencia, como ponen de manifiesto los más de 1200 manuscritos griegos conocidos de sus discursos, las traducciones

al latín y a lenguas orientales, y los numerosos escolios. Junto a ediciones de obras concretas y a *editiones minores* de los escritos de Gregorio, desde el 1977 se publican bajo el patronato de la Sociedad Görres *editiones maiores* de los poemas y de los discursos bajo la dirección de Justin Mossay (Lovaina) y de Martin Sicherl (Münster), con la participación de numerosos colaboradores internacionales.

E: P. Gallay = GCS 53 (1969) [sin *epistulae theologicae* 101, 102, 202, 243].— P. Gallay / M. Jourjon = SC 208 (1974) [*epistulae theologicae* TfÜK].

T: M. Wittig = BGrL 13 (1981).

L: P. Gallay, *Langue et style de saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*, P 1933.

III. EL CONCILIO DE CONSTANTINOPLA (381)

Con la subida del emperador Teodosio al trono el 19 de enero del 379, con su disposición del 3 de agosto de ese mismo año según la cual en adelante sólo se permitía en la totalidad del imperio la profesión de fe nicena, con su llamamiento del 27 de febrero del 380 a todo el imperio a profesar el cristianismo de cuño niceno, y tras la sustitución del patriarca arriano de Constantinopla, Demófilo, por Gregorio de Nacianzo inmediatamente después de su entrada solemne en la capital el 24 de noviembre del 380 quedaba sellada la victoria de la *fides Nicaena* tras una lucha de más de medio siglo por su recepción. Naturalmente faltaba aún su sanción eclesiástica, pues según una concepción cristiana vigente desde tiempos antiguos, ni un emperador ni un obispo o un patriarca podían fijar por su cuenta normas de fe válidas para la Iglesia universal. Eso podía hacerlo sólo un concilio «ecuménico», lo más general posible. (Este axioma vale también para el concilio de Constantinopla del año 381, que contó sólo con la asistencia de obispos de la Iglesia oriental y no se autodenominó ecuménico. Fue el concilio de Calcedonia del año 451 el que comenzó a reconocerlo como concilio ecuménico.) Por eso todos los bandos habían celebrado desde el concilio de Nicea (325) tantos sínodos tan caóticos.

Pero una simple confirmación del *Symbolum Nicaenum* ahora, 55 años después del concilio de Nicea, no habría servido de nada, ya que tanto la situación política eclesiástica como la teológica habían experimentado un desarrollo enorme desde entonces. Era preciso hacer frente ahora al arrianismo en la versión eunomiana. Había que solucionar

el cisma meleciano de Antioquía, y aclarar de modo vinculante los consiguientes problemas teológicos en la doctrina sobre la Trinidad y los que emergían por primera vez en la cristología: no estaba resuelta aún la cuestión de la divinidad del Espíritu (macedonianos/neumatómacos) ni la del tipo de unión de las dos naturalezas en Cristo (apolinarismo). Por todas esas razones, el emperador Teodosio, poco después de su entrada en Constantinopla, convocó para finales del 380 o comienzos del 381 un sínodo que celebró sus sesiones en Constantinopla desde mayo a julio del año 381. Participaron en él 150 obispos; entre ellos, Melecio de Antioquía como presidente, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, su hermano Pedro de Sebaste, Cirilo de Jerusalén y Diodoro de Tarso.

Cf. también los datos respecto del concilio de Nicea: Capítulo 5.III.
E: Mansi III 521-600 [gl].— COD 21-35 [gl].
L: artículos de léxico: A. M. Ritter: TRE 19 (1990) 518-524.— Ch. Kannengiesser: EECh I 195s.
Misceláneas: IThQ 48 (1981) 157-267.— *La signification et l'actualité du IIe concile oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Chambésy — Ginebra 1982.— Th. Piffl-Perčević / A. Stirnemann (eds.), *Das gemeinsame Credo*, I — V 1983.— J. Saraiva Martins (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum*, 2 vols., Ciudad del Vaticano 1983.
Estudios: C. J. Hefele / H. Leclerq, *Histoire des conciles d'après les documents origineaux* II/1, P 1908, 1-48.— E. Schwartz, «Das *Nicaenum* und *Constantinopolitanum* auf der Synode von Chalkedon»: ZNW 25 (1926) 38-88.— I. Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel* = GÖK 1 (1964) 157-273 [f P 1963].— A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol.* Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils = FKDG 15 (1965).

A) El *Symbolum*

Junto al Credo de los Apóstoles obliga a todas las Iglesias cristianas el Credo Niceno-Constantinopolitano, como el concilio de Constantinopla del 381 hubiera asumido y completado el Símbolo del concilio de Nicea del año 325. Las actas del concilio no se han conservado. El Símbolo se transmitió de forma oficial, por primera vez, en las actas del concilio de Calcedonia (451), pero al parecer lo profesó ya antes Epifanio de Constancia (Salamis) en su «*Ancoratus*» (*anno* 374). Pero los estudios de Bernd Manuel Weischer mostraron hace algunos años que ahí se trata de una interpolación posterior del texto. Por eso, la opi-

nión generalizada hoy presupone que el concilio de Constantinopla no decidió un Símbolo oficial, pero que deliberó y formuló el texto que ha llegado hasta nosotros a través del concilio de Calcedonia[8].

La comparación de las formulaciones del Símbolo niceno con el constantinopolitano arroja en los dos primeros artículos de fe respecto del Padre y del Hijo pocas diferencias, que consisten prácticamente en transposiciones, supresiones de explicaciones ya no necesarias y precisiones complementarias. Pero en tres pasajes se amplía claramente la fe en Cristo: respecto del papel del Espíritu Santo y de María en la encarnación, de la realidad e historicidad de la pasión y muerte de Cristo, y de su función escatológica como señor y juez. Fue reformulada toda la parte pneumatológica, que, con el título κύριος, equipara al Espíritu Santo al Padre y al Hijo; elabora en la ἐκπόρευσις la teología de Gregorio de Nacianzo y en la ὁμοτιμία la de Basilio el Grande. También son nuevos los artículos eclesiológicos y escatológicos, mientras que desaparecen los anatemas contra la interpretación errónea de la relación de Hijo y Padre.

Símbolo Niceno	*Símbolo Niceno-Constantinopolitano*
Πίστευομεν εἰς ἕνα θεὸν	Πίστευομεγ εἰς ἕνα θεὸν
πατέρα παντοκράτορα	πατέρα παντοκράτορα
	ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς
πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.	ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.
Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν	Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν
τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ	τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ μονογενῆ
γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ	τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα
τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός,	
	πρὸ πάντων τῶν αἰώνων
θεὸν ἐκ θεοῦ	
φῶς ἐκ φωτός	φῶς ἐκ φωτός
θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,	θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,
γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,	γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,
ὁμοούσιον τῷ πατρί,	ὁμοούσιον τῷ πατρί,
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,	δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο·
τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ	
τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους	τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν	καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα,	κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν
	καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου
	καὶ Μαρίας τῆς παρθένου

8. Se desvía de esto Kannengiesser: EECh I 195 s. y DH 150, que, al parecer, desconoce las conclusiones de Weischer. Cf., desviándose también de esa opinión, la reciente discusión entre L. Abramowski y A. M. Ritter.

ἐνανθρωπήσαντα	καὶ ἐνανθρωπήσαντα
	σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντί Πιλάτου
παθόντα	καὶ παθόντα
	καὶ ταφέντα
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμερᾳ	καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
	κατὰ τὰς γραφὰς
ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς,	καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς,
	καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸ
ἐρχόμενον	καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης
κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.	κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·
	οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.
Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.	Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,
	τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν,
	τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον,
	τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον
	καὶ συνδοξαζόμενον,
	τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.
	Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν.
	Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσι ἁμαρτιῶν.
	Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν
	καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.
Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν	
καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν	
καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο	
ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως	
ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι	
[ἢ κτιστὸν]	
ἢ τρεπτὸν	
ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ,	
τοὺς ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ	
καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.	

Cf. también los datos para III.

E: ACO 2/1 (1933) [324] [g]; 2/3 (1935) [395] [l].— DH 150 [glTdÜ].— G. L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli.* Edizione critica = TRSR 2 (1967) [glTK].

L: B. M. Weischer, «Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrōtos des Epiphanios von Salamis. Ein Beitrag zur Diskussion um die Entstehung des konstantinopolitanischen Glaubenssymbols im Lichte neuester äthiopischer Forschungen»: ThPh 53 (1978) 407-414.— A. de Halleux, «La pro-

fession de l'Esprit-Saint dans le symbole de Constantinople»: RTL 10 (1979) 5-39.— B. Schultze, «Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschliessende Formulierung der griechischen Theologie (381-1981)»: OCP 47 (1981) 5-54.— Th. F. Torrance, *The Incarnation*. Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A.D. 381, Edimburgo 1981.— GOTR 27 (1982) 359-453.— W.-D. Hausschild, «Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung»: K. Lehmann / W. Pannenberg (eds.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft*. Das Modell von Konstantinopel (381), F — Go 1982, 13-48.— A. Kolb, «Das *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum*. Zwei neue Zeugnisse»: ZPE 79 (1989) 253-260.— R. Staats, «Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379»: VigChr 44 (1990) 209-221.— W. Schneemelcher, «Die Entstehung des Glaubensbekenntnisses von Konstantinopel (381)»: *ID.*, *Reden und Aufsätze*. Beiträge zur Kirchengeschichte und zum ökumenischen Gespräch, Tb 1991, 150-167.— L. Abramowski, «Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?»: ThPh 67 (1992) 481-513.— A. M. Ritter, «Noch einmal: "Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?"»: ThPh 68 (1993) 553-560.

B) EL *TOMUS* Y LOS CÁNONES

Aunque el concilio no decretó el Símbolo que lleva su nombre, sin embargo profesó su fe en documentos oficiales que condenan doctrinas heréticas entonces actuales y reglamentan cuestiones disciplinares. Lo hicieron en la forma de una declaración *(Tomus)* y de cuatro cánones. El *Tomus* se perdió, pero es posible reconstruir su contenido partiendo del canon 1 y de la carta sinodal del sínodo de Constantinopla del año 382. Los padres conciliares reafirmaron allí la validez íntegra de la *fides Nicaena*, la unidad de la οὐσία de Padre, Hijo y Espíritu rechazando la identificación sabeliana de sólo una hipóstasis; y condenaron expresamente a «eunomianos o anomeos, arrianos o eudoxianos, semiarrianos o neumatómacos, sabelianos, a los seguidores de Marcelo y de Fotino, y a los apolinaristas».

Los tres cánones restantes provocaron, aunque de modo no intencionado, efectos trascendentales en la historia de la Iglesia. El canon 3 asignaba a la sede episcopal de Constantinopla, como la «Nueva Roma», la segunda posición en el primado de honor, después del Obispo de Roma. Con ello desplazaba a los dos patriarcados más antiguos —el

de Alejandría y el de Antioquía— al lugar tercero y cuarto. Los cánones 2 y 4 iban contra intromisiones administrativas de obispos en otras provincias eclesiásticas. Esta cuestión había cobrado candente actualidad debido a que obispos egipcios habían consagrado, de modo despótico, al cínico Máximo para obispo de Constantinopla (380); y el canon 4 declaró inválida tal consagración. El canon 2 determinaba como consecuencia general que el obispo de Alejandría era competente sólo para Egipto, y los obispos de Oriente sólo para las diócesis de Oriente (en el sentido de la división estatal según la reforma imperial decretada por Diocleciano). Estas decisiones hicieron que a la larga Alejandría tratara de imponerse frente a Constantinopla vigilando con ojos de lince los asuntos eclesiásticos de allí a fin de intervenir con intención correctora si ello fuera posible (Juan Crisóstomo, Nestorio, Eutiques). Por otro lado, la limitación del ámbito de competencia de los obispos a regiones definidas de modo estatal, con la vinculación cada vez más fuerte de las estructuras eclesiásticas con las estatales, hizo que creciera en Oriente una conciencia que no podía aceptar un primado jurisdiccional del obispo de Roma, creciente desde mediados del siglo V, sobre las diócesis de Oriente. Tenemos ahí una de las raíces de la división de la Iglesia que se consumaría siglos más tarde.

Cf. también los datos para III.

E: Teodoreto, *Historia ecclesiastica* 5,9 (GCS 29, 289-294) [*Tomus*].— ACO 2/1 (1933) [324] [g]; 2/3 (1935) [395] [l].— DH 151 [Canon 1 glTdÜ].— P. P. Joannou, *Les Canons des Conciles Œcumeniques (IIe-IXe s.)* = FCCO IX/1,1 (1962) 42-54.

T: A. Seider, «Theodoret von Cyrus, Kirchengeschichte»: BKV² 51 (1926) 274-80 [*Tomus*].— Ortiz de Urbina 313-318.

CAPÍTULO VII

PASTORES DE ALMAS, EXÉGETAS Y ASCETAS

I. CIRILO DE JERUSALÉN

Cirilo de Jerusalén fue uno de los que participaron en el concilio de Constantinopla del año 381, pero no se encontró entre los que dieron un impulso decisivo al desarrollo teológico, sino entre los que, como obispos locales, se veían afectados por las luchas y obligados a decantarse por uno de los bandos teológicos y de política eclesiástica. Cirilo estuvo adherido primero a la corriente homoiusiana, y luego a la homousiana. El «eusebiano» Acacio de Cesarea, como metropolitano competente, lo consagró obispo de Jerusalén en el 348. En el concilio de Seleucia (359), Cirilo apoyó a la mayoría homoiusiana. Pero en el concilio de Constantinopla abjuró de su posición primera, ahora casi «macedoniana» (cf. Introducción a Tercera Parte, III.C). Acto seguido, el concilio confirmó la validez de su consagración episcopal. Pero este «cambio de bando» no tuvo que basarse necesariamente en un cambio de su teología, pues también Hilario de Poitiers, el sínodo de París del año 360/361 y otros pensaron que la concepción homoiusiana y la homousiana eran teológicamente compatibles.

Pocos años después de su consagración episcopal (de su biografía anterior sabemos tan sólo que había sido sacerdote en Jerusalén), Cirilo se enemistó con Acacio, pero no por problemas doctrinales, sino disciplinares, pues trataba de independizar de Cesarea su obispado de Jerusalén. Entonces, Acacio le acusó —como sucedería más tarde a Gregorio de Nisa— de enajenación ilegítima de bienes eclesiásticos y le ordenó que fuera a Cesarea para rendir cuentas. Como Cirilo ignorara durante dos años la citación, Acacio lo destituyó de su cargo en el año 358. Pero como el concilio de Seleucia (359) depusiera a Acacio por proponer la nueva fórmula «homoiana», según la cual el Hijo es «semejante según las Escrituras» al Padre (cf. Introducción a Tercera Parte III.D), mientras que Cirilo apoyó a la mayoría homoiusiana, éste pudo regresar a Jerusalén. Desgraciadamente el emperador Constancio se adhirió

a la teología de Acacio y obligó a los sínodos de Rímini y de Seleucia, celebrados en el 359, a aceptar en Nike la fórmula homoiana, que hizo que confirmara un sínodo de Constantinopla (360). Acto seguido Cirilo debió partir de nuevo al exilio, pero sólo por breve tiempo, porque el emperador Juliano, desinteresado por las controversias eclesiásticas, permitió en el 361 que todos los obispos regresaran de nuevo a sus obispados. Pero también el reinado de Juliano fue efímero. Su sucesor Valente (364-378) siguió la política homiana de Constancio. En consecuencia, las sentencias de destierro de este último entraron de nuevo en vigor y Cirilo debió abandonar Jerusalén por tercera vez; ahora durante cinco años. Tras la muerte de Valente y la victoria definitiva del partido niceno, al que pertenecía ahora Cirilo, éste pudo residir en Jerusalén, sin que nadie le molestara, hasta su muerte el 18 de marzo del 387. De sus últimos años de vida no tenemos más noticia que la de su participación en el concilio de Constantinopla (381).

E: Opera omnia: PG 33, 331-1178.— W. C. Reischl / J. Rupp, 2 vols., Mu 1848-1860 = Hi 1967.

L: artículos de léxico: E. J. Yarnold: TRE 8 (1981) 261-266.— M. Simonetti: EECh I 215.

Estudios: J. Mader, *Der Heilige Cyrillus, Bischof von Jerusalem, in seinem Leben und seinen Schriften*, Eins 1891.— J. Lebon, «La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme»: RHE 20 (1924) 181-210, 357-386.— I. Berten, «Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Émèse et la théologie semi-arienne»: RSPhTh 52 (1968) 38-75.— A. Bonato, *La dottrina trinitaria di Cirillo di Gerusalemme* = SEAug 18 (1983).— R. C. Gregg, «Cyril of Jerusalem and the Arians»: *ID., Arianism.* Historical and Theological Reassessments = PatMS 11 (1985) 85-109.— P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places?* Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century, O 1990.

Las Instrucciones catequéticas

Como hemos indicado, la importancia de Cirilo para la patrología se basa no en escritos dogmáticos, sino en las catequesis que él impartió durante la cuaresma y en el tiempo pascual a los bautizandos o a los neófitos. Fueron tomadas taquigráficamente y se hicieron famosas porque no sólo acreditan una gran calidad teológica, espiritual y estilística, sino también porque ofrecen una visión extraordinariamente buena de la praxis litúrgica y de la enseñanza de la fe en aquellos tiempos. Se ha transmitido un total de 24 catequesis: una *Procatechesis* o discurso intro-

ductorio al tiempo de la preparación inmediata del bautizando (φωτιζόμενος) al bautismo, 18 *Catecheses* a los candidatos al bautismo en el curso de la cuaresma, y cinco *Catequesis mistagógicas* a los recién bautizados (νεόφυτοι) durante la semana pascual. Algunos manuscritos transmiten estas últimas separadas de las restantes catequesis, y otros las atribuyen no a Cirilo, sino a Juan, su sucesor en la sede episcopal de Jerusalén (hasta el 417). No se ha dilucidado de forma definitiva la cuestión de si las cinco catequesis mistagógicas pertenecen a Juan, si éste elaboró material de Cirilo o si provienen de Cirilo pero, a diferencia de las 19 primeras catequesis, no del comienzo de su episcopado, sino del final. En todo caso, como hasta el siglo XVI no existió duda de que Cirilo era su autor, es correcto presuponer la autoría de éste mientras que no se demuestre de modo fehaciente lo contrario.

La *Procatechesis* refleja la situación característica de la creciente Gran Iglesia en el curso del siglo IV, en la que muchos afluyen a la Iglesia no empujados por el fervor de los primeros siglos, sino, más bien, por razones externas, por motivos políticos, sociales o profesionales. De ahí que la *Procatechesis* exhorte a los catecúmenos que van a comenzar la preparación inmediata al bautismo a tener una motivación recta, a una actitud interior y externa. Porque quien accede al bautismo como Simón Mago o como el invitado no vestido de fiesta (Mt 22,11-14) no lo recibirá de modo eficaz [2-4]. Todas las motivaciones externas para recibir el bautismo, como la de complacer a una mujer/a un hombre, a su amo o amigo, podrían servir a lo sumo como primeros incentivos [5], pero lo realmente decisivo es la disposición interna para recibir la elevada gracia bautismal [6-8]. Formaba parte de la preparación la devota participación en los exorcismos y catequesis, pensados sólo para bautizandos y bautizados (disciplina del arcano) [9-15]. La *Procatechesis* concluye con la interpretación teológica del bautismo como baño de purificación, y con la exhortación a edificar el templo de Cristo [16-17].

Las 18 *Catecheses* siguientes, pronunciadas a lo largo de la cuaresma, sin que pudiera determinarse su momento exacto, tratan uno por uno, conectando con la lectura de un texto, los artículos de la profesión de fe (jerosolimitana). De ese modo, no sólo ofrecen una visión importante del adoctrinamiento en la fe, sino también del *Credo* que se enseñaba y profesaba en Jerusalén en aquellos años. Las catequesis 1-3 comienzan con las cuestiones básicas sobre el pecado, la penitencia y el perdón de los pecados, y con la presentación del bautismo como participación en la muerte y resurrección de Cristo. Las catequesis 4 y 5 exponen primero los rudimentos de la imagen cristiana de Dios y del hombre, así como del significado de la fe; luego pasan a explicar el *Símbolo* artículo por artículo. La catequesis 6 habla de Dios uno; las 7-9 tratan del Padre, del Creador omnipotente; las catequesis 10-15 tienen

por tema al Hijo, desde la encarnación hasta la parusía; las 16-17 están dedicadas al Espíritu Santo; la 18 a la Iglesia. En las tres últimas catequesis se ve que el *Credo* jerosolimitano ha avanzado en comparación con el *Niceno* y que está en el camino de lo que el concilio de Constantinopla fijó en el año 381.

Las cinco catequesis mistagógicas, que se impartían en la semana de Pascua a los que habían recibido el bautismo en la Vigilia Pascual, tratan los temas que estaban bajo la disciplina del arcano también para los candidatos al bautismo, a saber: la exposición de los ritos del bautismo y de la confirmación (1-3), y de la eucaristía en la celebración de la misa (4-5).

Cf. también los datos para I, y Excurso 3.

E: A. Piédagnel / P. Paris = SC 126 ([2]1988) [*catt myst* TfÜK].— G. Röwekamp = FC 7 (1992) [*catt myst* TdÜ].

T: J. Nirschl = BKV[1] (1871) [*catt*].— Ph. Haeuser = BKV[2] 41 (1922) [*catt*].— L. A. Winterswyl, F 1939 [*catt myst*].

I: *Biblia Patristica.* Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique 4, P 1987.

L: A. Paulin, *Saint Cyrille de Jérusalem catéchète* = LO 29 (1959).— H. M. Riley, *Christian Initiation.* A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan = SCA 17 (1974).— G. Hellemo, *Adventus Domini.* Eschatological Thought in 4th-Century Apses and Catecheses = SVigChr 5 (1989).— L. Zappella, «"Elaion-Myron": l'olio simbolo dello Spirito Santo nella catechesi battesimali di Cirilo di Gerusalemme»: CrSt 11 (1990) 5-27.— P. Jackson, «Cyril of Jerusalem's Use of Scripture in Catechesis»: ThS 52 (1991) 431-450.

Excurso 3: La iniciación cristiana

Dejando a un lado las numerosas informaciones sueltas en los escritos de los Padres de la Iglesia, además de las catequesis de Cirilo de Jerusalén nos informan con todo detalle sobre la teología y praxis bautismal de la Iglesia Antigua las siguientes obras:

1. El Nuevo Testamento.
2. La *Traditio Apostolica* (capítulo 3.IV.B.2b).
3. Tertuliano, *De baptismo.*
4. Ambrosio, *Explanatio symboli / De sacramentis / De mysteriis* (capítulo 7.III.B).
5. Agustín, *De catechizandis rudibus.*

6. Gregorio de Nisa, *De iis qui baptismum differunt*.
7. El *Itinerarium Egeriae* (capítulo 8.IV).
8. Teodoro de Mopsuestia, Homilías catequéticas (capítulo 7.V.C).
9. Juan Crisóstomo, Catequesis bautismales (capítulo 8.VI.C).
10. Las homilías pascuales, en especial las de Asterio, sofista († después del 341), y de Agustín (capítulo 9).

De ahí se desprende —con diferencias regionales e históricas en lo concreto— la siguiente imagen de la iniciación en tres fases:

1. En el tiempo neotestamentario se podía administrar el bautismo inmediatamente después de recibir una breve instrucción y de confesar la fe en Cristo (Act 2, 14-42 tras la predicación pentecostal de Pedro; 8, 26-39 el bautismo del etíope). Se retomó de nuevo esta praxis al comienzo de la Edad Media, en la misionización de la Europa Central y del Norte; y se continuó en la Era Moderna.

2. A esa praxis misionero suplantó pronto un tiempo de preparación más prolongado (catecumenado) que no servía tanto a una instrucción teórica cuanto, sobre todo, al cambio de vida, para poder vivir plenamente como cristiano después del bautismo. Porque éste era considerado como el único perdón de los pecados. Después de recibirlo, el cristiano llevaba una vida «perfecta». Y eso significaba en muchos casos que el catecúmeno debía cambiar de profesión porque, como cristiano, no podía seguir ejerciéndola si, por ejemplo, estaba relacionada con el culto pagano a los dioses. La oración y las buenas obras perdonaban los pecados de cada día. Al principio no hubo una segunda penitencia para los pecados *ad mortem* (apostasía, fornicación y asesinato), sino sólo la nueva exclusión de la comunidad (excomunión).

En la época anterior a Constantino, el tiempo de catecumenado solía durar de dos a tres años, pero era posible abreviarlo en caso de persecución, en peligro de muerte o en virtud de una probidad especial del candidato. En general, en los catecúmenos predominaba la tendencia a recibir el bautismo cuanto antes. Recibían la instrucción ora de forma privada, ora de maestros cristianos independientes, como Clemente de Alejandría, ora en las escuelas episcopales de catequistas, como la que dirigió, por ejemplo, Orígenes en Alejandría (cf. capítulo 3.V). No había una fecha fija para administrar el bautismo. Éste se celebraba una vez concluido el tiempo de preparación, si bien la Vigilia Pascual destacaba ya como momento particularmente adecuado. Poco antes de la fecha del bautismo, los catecúmenos eran admitidos en el círculo estrecho de los candidatos al bautismo (φωτιζόμενοι / *electi, competentes*) y registrados en una lista oficial. Después de que ya al principio del catecumenado se hubiera realizado un cierto rito de admisión y de que el catecúmeno hubiera participado con regularidad en la liturgia de la palabra de la comunidad, ahora se sumaban como ritos de la preparación inmediata al bautismo exorcismos (renuncia a Satanás y al mal) mediante soplo e imposición de manos, escrutinios (examen del comportamiento cristiano) así como la entrega *(traditio)* y aprendizaje de memoria del Credo y del Padre Nuestro.

Y todo lo demás caía bajo la disciplina del arcano; en especial la celebración de la eucaristía, en la que sólo los bautizados podían participar. Cierto que no hay que entender aquí disciplina del arcano como ocultación en el sentido de las religiones mistéricas o de las sectas gnósticas, pues la doctrina y la praxis cristianas eran de conocimiento público, sino que se trata de etapas de la iniciación que, por respeto reverencial, reservaban lo santísimo al miembro pleno. Esto imponía la necesidad ineludible de continuar la instrucción después del bautismo, tras el cual los recién bautizados participaban inmediatamente también en la eucaristía, pero sin haber sido instruidos acerca de ella. Las catequesis conectaban con la iniciación en los misterios paganos en cuanto que tomaban el vocabulario de éstos y lo interpretaban cristianamente en el sentido del «misterio de la fe».

3. La época posterior al «giro constantiniano» se diferencia básicamente en que ahora numerosas personas afluían por diversos motivos a la Iglesia, primero tolerada, luego promovida por el Estado y finalmente maridada con él. Y entraban en ella también sin la fe ardiente de los siglos en que una nueva persecución podía amenazar en todo instante. Esto llevó primero a la praxis de aplazar el bautismo. Los padres cristianos apuntaban a sus hijos al catecumenado a fin de que pertenecieran a la Iglesia cristiana en el primer estadio, pero se dejaba el bautismo para años posteriores y se recibía en peligro de muerte o si habían de hacerse cargo de ministerios eclesiásticos (por ejemplo, Ambrosio y Nectario de Constantinopla).

Ese modo de proceder hizo que el catecumenado fuera perdiendo importancia, y el tiempo de la preparación inmediata al bautismo, que se organizó entonces de modo más estricto, así como sus catequesis se convirtieron en el período más importante. Se reglamentó que, como norma general, el bautismo se administraba en la Vigilia Pascual, que la preparación de los candidatos al bautismo se realizara en la cuaresma y su catequesis ulterior en el tiempo pascual. Los ritos y contenidos básicamente permanecieron inalterados. Sólo se produjeron cambios en la motivación.

Cf. también los datos para los autores y obras mencionados en los n. 1-10.

B: G. Venturi, «Problemi dell'iniziazione cristiana. Nota bibliografrica»: EL 88 (1974) 241-270.— G. Kretschmar, «Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne» MD 132 (1977) 7-32.

E: J. Quasten = FlorPatr 7 (1935-1936).— J. C. Didier = MCS 7 (1959).— H. Kraft / H. Hammerich = KIT 174 (1969).

L: artículos de léxico: A. Oepke, βάπτω κτλ: YhWNT 1 (1933) 527-544; 10/2 (1979) 998-1008 (Lit.).— K. Thraede, «Exorzismus»: RAC 7 (1969) 44-117.— W. Nagel, «Exorzismus II. Liturgiegeschichtlich»: TRE 10 (1982) 750-752.— C. Vogel, «Handauflegung I (liturgisch)»: RAC 13 (1986) 482-493.— G. Kretschmar, «Katechumenat/Katechumenen I. Aalte Kirche»: TRE 18 (1989) 1-5.— A. Hamman, «Baptism I. Baptism in the Fathers»: EECh I

107s.— F. Cocchini, «Catechesis»: EECh I 150s.— A. Hamman, «Catechumen, Catechumenate»: EECh I 151s.

Manuales: G. Kretschmar, «Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche»: Leit. 5 (1970) 1-348.— B. Neunheuser, «Taufe und Firmung»= HDG 4/2 ([2]1983) 9-96.— B. Kleinheyer, «Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche» = GDK 7/1 (1989) 12-95.

Misceláneas: H. Auf der Maur / B. Kleinheyer (eds.), *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung* (FS B. Fischer), Zu — Eins — K 1972.— S. Felici (ed.), *Catechesi battesimale e riconciliazione nei Padri del IV secolo,* R 1984.— A. M. Triacca / A. Pistoia (eds.), *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne* = BEL.S 70 (1993).

Bautismo de niños / bautismo de adultos: J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten,* Go 1958.— K. Aland, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche* = TEH NF 86 (1961).— A. Strobel, «Säuglings- und Kindertaufe in der ältesten Kirche. Eine kritische Untersuchung der Standpunkt von J. Jeremias und K. Aland»: O. Perels (ed.), *Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe.* Aus der Arbeit einer Studientagung, B —H 1963, 7-69.— K. Aland, *Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden — und ihre Taufe* = TEH NF 138 (1967).— P. A. Gramaglia, *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli,* Brescia 1973.— E. Nagel, *Kindertaufe und Taufaufschub.* Die Praxis vom 3-5 Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertulian, Cyprian und Augustinus = EHS.T 144 (1980).

Liturgia / catecumenado: A. Tenzel, *Die Taufe.* Eine genetische Erklärung der Taufliturgie = FGTh 7/8 (1958).— M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premier siècle de l'Église.* Recherche historique sur l'évolution des garanties et des étapes catéchuménales avant 313, P 1962.— H. Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier* = TThSt 19 (1967).— J. Daniélou, *La catéchèse aux premiers siècles.* Ed. por R. du Charlat, P 1968.— J. Ries y otros (eds.), *Les rites d'initiation,* Lo 1986.— V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle.* Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins, Spoleto 1988.— K. McDonnell / G. T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit.* Evidence from the First Eight Centuries, Collegeville/MN 1991.— Th. M. Finn, *Christian Baptism and the Catechumenate.* Italy, North Africa and Egypt, Collegeville/MN 1992.— C. Granado, «La confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, Catequesis Jerosolimitanas, Juan Crisóstomo»: EstTrin 27 (1993) 21-79.

Simbolismo: P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne église* = ASNU 10 (1942).— J. Daniélou, *Sacramentum futuri.* Études sur les origines de la typologie biblique = ETH (1950).— J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology.* Its Origins and Early Development = GCP 1 (1962).— J. Daniélou,

Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenväter, Mu 1963, 11-222 [f P 1958).

Teología / espiritualidad: A. Benoit, *Le baptême chrétien au second siècle.* La théologie des Pères = EHPhR 43 (1953).— P. Th. Camelot, *Spiritualité du baptême* = LO 30 (1960).— G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit.* A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers, Lo ²1967.— E. Mazza, *La mistagogia.* Una teologia della liturgia in epoca patristica = BEL.S 46 (1988).

II. EPIFANIO DE CONSTANCIA (SALAMIS)

Es posible que los Padres de la Iglesia del siglo IV importantes den la impresión de que, antes de entrar en el ministerio eclesiástico, normalmente habían recibido en su juventud una formación profana esmerada; que, en muchos de los casos, habían comenzado ya a ejercer una profesión civil y diferido la recepción del bautismo. Aunque también se les había advertido (teóricamente) de que la formación profana podía resultar peligrosa para su espíritu, sin embargo sus conocimientos retóricos, filosóficos y literarios modelaron su pensamiento, marcaron sus escritos y los capacitaron para abordar en la práctica los problemas de su tiempo.

Pero además de ésos hubo en el siglo IV un segundo grupo de obispos que recibieron sólo una formación cristiana, bíblica, tenían escasos conocimientos de las ciencias humanas, de las que nada esperaban; con frecuencia habían recibido el bautismo de niños o en la adolescencia y habían crecido en un entorno monástico. Ellos destacan menos en la patrología porque fueron mucho menos productivos en el campo literario e influyeron en el desarrollo teológico mucho menos que los otros. Con todo, no es atinado menospreciar su número ni su importancia eclesiástica pues los obispos, también en los concilios, se contaban por cientos.

A este segundo grupo perteneció Epifanio, obispo de Constancia (la antigua Salamis, hoy Famagusta), en la costa oriental de Chipre. Nacido entre los años 310 y 320 en Eleuterópolis (sur de Palestina) o cerca de ella,[1] siendo aún adolescente fue a formarse a los monasterios monacales de Egipto, que grabarían en él las pautas de su vida. Tres elemen-

1. No es posible determinar con toda seguridad las fechas de la vida de Epifanio. Como fecha de nacimiento encontramos también «hacia el 315», como fecha de la ordenación 365 y 367 (376 en Altaner/Stuiber ²1978, 315 podría ser un error de imprenta), como fecha de su viaje a Jerusalén 392 y como año de su muerte 403.

tos determinaban allí la vida monástica: 1. la ascesis; 2. una parte de los monasterios seguía la teología origenista, la otra la rechazaba; 3. el rechazo de las ciencias humanas como paganas o heréticas a las que sustituía una educación basada exclusivamente en la Biblia y la consiguiente convicción de que no hay que abordarlas ni fundamentarlas de modo crítico o polémico, pues tienen su firme fundamento en la Biblia y en las decisiones de los concilios, y hay que conservarlas con fidelidad. Dado que el monacato egipcio se había unido a Atanasio, el ὁμοούσιος niceno era considerado como dogma definitivo e intocable. Se comprende que la Era Moderna —no la Edad Antigua— tachara de «tradicionalista» esa corriente y que viera a Epifanio como «retrógrado», «no reflexivo» y «superficial» (cf. Altaner/Stuiber [8]1978, 315s.), pero hay que cuidarse de proyectar de modo acrítico tales modernas opiniones «ilustradas» a la situación de la Iglesia Antigua. Ambas corrientes, la filosofante y la biblicista, jamás se satanizaron la una a la otra, sino que se respetaron y aceptaron. Porque, por un lado, el mensaje bíblico fue siempre y en todos los bandos el fundamento irrenunciable de toda teología; y, por otra parte, los grandes problemas del siglo IV habían nacido de intentos de profundizar lógica y filosóficamente en la cuestión de Dios, de modo que los Padres que marcaron los hitos decisivos de la teología del siglo IV respondieron en ese plano y encontraron una solución que la corriente biblicista aceptó sin rechistar y defendió de modo incondicional como decisión de la Iglesia.

Tras volver a Palestina siendo aún veinteañero, Epifanio fundó en la aldea de Besandouke, próxima a Eleuterópolis, probablemente en una finca paterna, un monasterio que él presidió durante muchos años y a cuyo título fue ordenado sacerdote. Parece que, como niceno estricto, se enemistó con Eutiquio, obispo homoiano de Eleuterópolis que en el concilio de Seleucia (359) fue uno de los principales partidarios de Acacio de Cesarea, y se dirigió a Chipre. Es de suponer que Epifanio había vivido ya unos años allí antes de ser elegido obispo de Constancia en el 366. En efecto, por su insularidad y por razones político-eclesiásticas. Chipre era totalmente nicena. Hubo intentos de desligar a Chipre del metropolitano de Antioquía y de hacerla autocéfala convirtiendo Constancia en sede del metropolitano. Y Epifanio concluyó con éxito esos afanes. Como los patriarcas de Antioquía eran eusebianos, Chipre estuvo al lado de los nicenos.

Epifanio dirigió su obispado durante 35 años. Durante ese tiempo, junto a su actividad pastoral, adoptó una postura clara respecto de los conflictos de su tiempo. En la cuestión de la fecha de la fiesta de la Pascua él apoyó la alejandrina del domingo siguiente a la primera luna llena de primavera, fecha que el concilio de Nicea (325) aceptó como la única válida, pero también toleró la praxis «judaizante» de celebrarla

el domingo siguiente a la Pascua judía. En el cisma antioqueno él estuvo del lado de Paulino, niceno, y del sucesor de éste. En la cuestión de la veneración de imágenes redactó escritos en contra que fueron muy discutidos durante la disputa sobre las imágenes *(iconoclasmus)* en los siglo VIII y IX. Por esa razón se han conservado en parte.

Cuando mayor protagonismo tuvo Epifanio fue en la primera fase del debate origenista. Probablemente porque en Egipto había sido educado en un monasterio antiorigenista, incluyó también a Orígenes en su «Botiquín» *(Panarion)* contra las herejías, escrito entre los años 374 y 377. Cuando visitó Jerusalén en el 393 con motivo de la fiesta de la consagración de una iglesia tuvo un conflicto con Juan, el obispo local, pro-origenista, porque en su sermón solemne atacó con violencia a Orígenes. También las fricciones entre Rufino *(pro)* y Jerónimo *(contra)* derivaban de esa misma controversia, si bien pudieron ser solventadas en un primer momento. Pero los litigios cobraron nueva virulencia en el año 400 cuando Teófilo, el obispo de Alejandría, acusó de origenismo —en contra de su propia convicción— a su sacerdote Isidoro y a cuatro amigos de éste, monjes del desierto de Nitria, llamados «hermanos largos» por su estatura, porque criticaban al obispo por su tren de vida y por su modo de ejercer el cargo. Acto seguido, éstos se dirigieron en busca de apoyo a Juan Crisóstomo, obispo de Constantinopla, que se comportó de forma imparcial si no dando incluso la apariencia de pro-origenista. Para adelantarse a la decisión de Juan Crisóstomo, Teófilo convocó un sínodo en Alejandría e invitó a los obispos de Palestina y de Chipre a que tuvieran un sínodo provincial. Epifanio lo hizo de buena gana y llevó personalmente a Constantinopla, en el 402, la decisión tomada en su línea. Llegado a Constantinopla, afrentó públicamente a Juan negándose a aceptar su hospitalidad y a celebrar con él la eucaristía. Más bien ordenó a un diácono sin el permito de Juan, mantuvo contactos con los adversarios de éste y predicó públicamente contra él. Cuando Juan le exigió que abandonara el territorio de su jurisdicción, Epifanio tomó un barco porque los sentimientos del pueblo comenzaban a volverse contra él. Y falleció en el viaje de regreso, a primeros de mayo del 402; quizás el día 12, en el que la Iglesia oriental y la occidental celebran su aniversario.

A) *Ancoratus*

La importancia literaria de Epifanio se basa principalmente en sus obras heresiológicas, que reflejan la convicción que le acompañó toda su vida. Unos sacerdotes y un seglar de Syedra de Panfilia habían pedido a Epifanio que les instruyera sobre la doctrina ortodoxa acerca de la Trini-

dad, especialmente sobre la neumatología (la correspondencia epistolar se ha conservado como preludio de la obra). Como respuesta les envió en el 374 el tratado *Ancoratus*, es decir, *El hombre firmemente anclado*, en 120 apartados, en los que no se limitó a explicar la Trinidad contra los arrianos y neumatómacos basándose en la fe bautismal y en los testimonios de la Escritura [2-75], sino que, además, aprovechó la oportunidad para impartir más instrucción: una lista de ochenta herejías [12-13], que constituye la base de su futuro tratamiento detallado en el *Panarion*; la cristología distanciándose de Apolinar (cuyo nombre no se cita) [76-82]; la resurrección de los muertos con cuerpo y alma contra gentiles y heréticos en general, pero en especial contra los maniqueos [83-100]; el Dios cristiano y su historia de salvación con los hombre contra el politeísmo pagano [101-118]. La obra concluye con dos *Symbola*, de los que el primero [119] coincide al pie de la letra con el *Niceno-Constantinopolitano*. Por eso se creyó durante mucho tiempo que se tenía aquí el documento del *Símbolo* de Constantinopla (381). Entre tanto, la inmensa mayoría de los estudiosos ha pasado a pensar que originariamente estuvo en ese lugar el *Niceno*, cambiado más tarde por un copista. El segundo *Símbolo* [120] proviene, como el mismo Epifanio dice, de la liturgia bautismal, probablemente de la Iglesia de Constancia.

B) *PANARION*

El *Panarion* o *Botiquín* (citado también *Haereses*) es el tratado más importante de Epifanio, fue escrito entre los años 374 y 377 empalmando con el *Ancoratus*. El título griego halla su explicación en la intención del autor de proporcionar un antídoto a los que han sido mordidos por la serpiente de la herejía. Utiliza como base la *Refutatio omnium haeresiarum* de Hipólito y completa las 32 herejías citadas allí con otras 48. Además, Epifanio tuvo a su disposición el *Contra haereses* de Ireneo y libros de las diversas sectas en la medida en que tuvo acceso a ellos. Puesto que extrae citas de ellos, en el *Panarion* se han conservado títulos y valiosos fragmentos de escritos heréticos cuyo resto se ha perdido, y otros documentos. La obra se divide en tres *Tomoi: Tomos* I en tres libros con 46 herejías del «barbarismo, escitismo, helenismo, judaísmo y samaritanismo»; *Tomos* II en dos libros con veinte herejías, entre ellas las sectas gnósticas, los sabelianos, origenistas y arrianos; *Tomos* III se divide igualmente en dos libros con once herejías, entre ellas los neumatómacos y apolinaristas. En las ediciones, a cada libro precede una «*Anakephalaiosis*», un sumario del contenido, que no proviene de la pluma de Epifanio y es anterior al año 428 porque Agustín la utilizó en su escrito *De haeresibus*.

E: Opera omnia: PG 41-43.— W. Dindorf, 5 vols., L 1859-1862.— *Ancoratus, Panarion*: K. Holl / P. Wendland, 3 vols. = GCS (1915-1922).

T: Ancoratus, Panarion Extractos: C. Wolfsgruber = BKV[1] (1880). — J. Hörmann = BKV[2] 38 (1919).— F. Williams = NHS 35-36 (1987-1994) [*Panarion, De fide* eÜ].

I: Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique 4, P 1987.

L: artículos de léxico: W. Schneemelcher: RAC 5 (1962) 909-927.— P. Nautin: DHGE 15 (1967) 617-631.— C. Riggi: EECh I 281 s.

Estudios: K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II. Der Osten, TB 1928, 204-224, 310-387.— L. A. Eldridge, *The Gospel Text of Epiphanius of Salamis* = StD 41 (1969).— B. M. Weischer, «Die Glaubenssymbole des Epiphanios von Salamis und des Gregorios Thaumaturgos im Qērellos»: OrChr 61 (1977) 20-40.— G. Vallée, *A Study in Anti-Gnostic Polemics*. Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius, Waterloo (Ontario) 1981.— J. F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity*. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen = PatMS 13 (1988),— E. A. Clark, *The Origenist Controversy*. The Cultural Construction of an Early Christian Debate, Princeton/NJ 1992.— A. Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine* = CAnt 4 (1992).

III. AMBROSIO

En general, hoy recordamos a Aurelio Ambrosio principalmente como el obispo que convirtió y bautizó a Agustín. Y si sus importantes prestaciones en el campo de la teología y de la Iglesia quedaron eclipsadas en la historia de la recepción de Occidente por las de Agustín, sin embargo han alcanzado adecuada repercusión y reconocimiento: junto con Agustín, Jerónimo y el papa Gregorio Magno, Ambrosio se cuenta entre los «cuatro grandes doctores de la Iglesia de Occidente»; los humanistas tuvieron tal aprecio de su obra que, tras el invento de la imprenta, fue, junto con Cicerón, Lactancio (el «Cicerón cristiano»), Agustín y Jerónimo, una de las más editadas y reeditadas en breves lapsos de tiempo; y los concilios medievales lo citaron de continuo como uno de los testigos probados de la ortodoxia eclesiástica, también Tomás de Aquino y Lutero. Además, por el hecho de haber recibido él mismo la teología oriental, Ambrosio repercutió en Oriente como pocos otros Padres de la Iglesia latina; sus escritos fueron traducidos enseguida al griego y recogidos en florilegios.

En cuanto al origen, formación y carrera profesional, la andadura vital de Ambrosio —muy similar a los «tres grandes capadocios»— es típica de muchos obispos del siglo IV. Él procedía de una familia cristiana desde hacía generaciones, perteneciente a la nobleza romana (¿la *gen Aurelia*, como su nombre permitiría suponer?), y que se enorgullecía de contar entre sus miembros a numerosos altos funcionarios del Estado así como a la mártir Soter. Su padre regía la prefectura de las Galias *(praefectus praetorio Galliarum)* en Tréveris, capital de la provincia, es decir, como el supremo funcionario imperial de las Galias dotado de autoridad judicial. En esa ciudad nació Ambrosio hacia el año 339.[2] Siguiendo la costumbre de entonces de aplazar el bautismo, no fue bautizado, sino que permaneció catecúmeno hasta la edad adulta. Tras la prematura muerte del padre, su madre volvió a Roma con sus tres hijos. Allí, tras la primera enseñanza en Tréveris, Ambrosio recibió la esmerada formación filosófica, retórica y literaria a la que tenían acceso los círculos acomodados y cultos de su tiempo. Esa formación lo preparó para el servicio (jurídico) al Estado y dejó constancia en sus escritos. Parte de esa formación era el estudio del griego, que Ambrosio llegó a hablar con fluidez, mientras que Agustín lo estudiaría con desgana y mucho esfuerzo pocos años después (*Confessiones* I 14,23). De hecho, en Ambrosio, Agustín y León Magno se puede ver cómo el conocimiento del griego, que había sido hasta entonces la κοινὴ διάλεκτος, se perdió en el lapso de un siglo en la parte occidental del imperio romano: Ambrosio era bilingüe, Agustín conocía sólo los rudimentos del griego y León desconoció por completo esta lengua, de modo que en las negociaciones acerca del concilio de Calcedonia (451) necesitó traductor.

De acuerdo con su formación y con la tradición familiar, Ambrosio entró en el funcionariado del Estado, donde hizo una carrera meteórica gracias a sus obvias cualidades: primero como *advocatus* en el tribunal de la prefectura de Sirmio, luego como asesor de Probo, prefecto de allí, y ya hacia el 370, cuando apenas tenía treinta años, como *consularis Liguriae et Aemiliae* con residencia oficial en Milán. Como tal, él era también responsable del mantenimiento del orden público, que pareció correr grave peligro en la elección del sucesor de Auxencio, obispo (arriano) de la ciudad, ya que la parte arriana y la nicena de la comunidad no podían llegar a ponerse de acuerdo en un candidato común. Como cuenta Paulino, su secretario y biógrafo (*Vita* 6), Ambrosio acudió personalmente a la catedral para arbitrar en la disputa. Entonces, un niño habría exclamado de repente: «¡Ambrosio obispo!». Acto seguido, todos, «en concordia admirable e increíble», habrían conveni-

2. En cuanto a la fecha de nacimiento y de ordenación, para las que hay diferentes propuestas, me adhiero a E. Dassmann (TRE 2, 362 s.).

do de modo espontáneo en que él fuera el nuevo obispo de la ciudad. Pero Ambrosio habría dudado en aceptar la elección y trató de escabullirse; y sólo cuando llegó la confirmación del emperador Valentiniano I asumió él su destino.

El relato de la milagrosa elección de Ambrosio y de sus dudas reviste rasgos tópicos y aparece con contornos similares también en las vidas de Agustín, de Martín de Tours y de otros obispos de la Iglesia antigua. Con todo, el fondo concuerda sin duda con la realidad histórica. Los bandos enfrentados habrían visto en la actuación del procurador, respetado por todos y conocido como capaz y probablemente también como conciliador, al adecuado candidato de compromiso, que por familia y por convicción era niceno pero, como catecúmeno, no estaba ligado aún a ninguno de los bandos, y permitía esperar —como se confirmaría— un episcopado integrador. Por otra parte, Ambrosio tenía buenas razones para dudar en aceptar la elección: él no había pretendido ese cargo, tenía experiencia en la administración del Estado, pero era inexperto como pastor de almas y como teólogo; ni siquiera estaba bautizado, lo que no sólo le suscitaba el sentimiento de indignidad personal, sino que podía dar pie a reparos de tipo canónico. Primero debía demostrarse si la aclamación espontánea del pueblo expresaba realmente la duradera voluntad popular. Por último, había que averiguar la posición político-eclesial del emperador. Sólo cuando se despejaron todos estos interrogantes recibió Ambrosio, por deseo expreso suyo, el bautismo de manos de un obispo niceno y el 7 de diciembre del 373 (tradicionalmente 374) la consagración episcopal. La noticia de Paulino (*Vita* 9) de que Ambrosio recibió después del bautismo, en el transcurso de pocos días, sucesivamente todas las órdenes contradice a la teología y a la praxis que la Iglesia antigua seguía en las órdenes. Por tanto no sería verdadera, máxime si tenemos en cuenta que el mismo Paulino dice haberla oído *(fertur omnia ecclesiastica officia implesse)*.

Ambrosio, que, según sus propias palabras, «comenzó más bien a enseñar que a aprender» (*De officiis ministrorum* 1,1,4), se lanzó a estudiar teología bajo la guía de Simpliciano, sacerdote milanés, que sería su sucesor tras su muerte en el 397. Simpliciano había destacado ya en el 355 por haber convertido al cristianismo al famoso retórico y filósofo Mario Victorino, como él mismo habría relatado a Agustín (*Confessiones* VIII), contribuyendo así, también, a la conversión del propio Agustín. En el plano pastoral, Ambrosio cumplió las expectativas de su comunidad y reconcilió pronto las disensiones en el clero y en el pueblo, aunque él siguió una línea de política eclesiástica fielmente nicena. En efecto, cuando oigamos más tarde hablar de disensiones, no se tratará de controversias dentro de la comunidad, sino entre el obispo y la corte imperial, en las que el clero y el pueblo formaron una piña en torno a Ambrosio.

Las tensiones hicieron su aparición en dos episodios famosos: en la disputa acerca del altar de la Victoria y en la negativa rotunda de Ambrosio a ceder una iglesia a los arrianos en Milán. Tras la muerte del emperador Valentiniano I (375), que había seguido en Occidente una política religiosa neutral, Ambrosio había conseguido ganarse al emperador Graciano para la causa nicena. Redactó para él incluso un tratado específico contra el arrianismo «*De fide ad Gratianum*», e inspirándose en Dídimo de Alejandría, en Basilio el Grande y en Atanasio, escribió el primer tratado de la Iglesia occidental sobre el Espíritu Santo. El emperador Constantino había ordenado ya una vez retirar de la curia del Senado de Roma el altar de la diosa Victoria como signo cultual del fundamento de la soberanía universal romana, pero Juliano el Apóstata había mandado colocarlo de nuevo. Graciano dispuso en el 382 que se retirara de nuevo, pero cuando él cayó en el 383 en la lucha contra el usurpador Máximo el Senado romano envió a la corte imperial de Milán una legación dirigida por su *pontifex maior* Quinto Aurelio Símaco con una petición escrita para conseguir la reinstalación del altar. Con argumentos muy conspicuos en la línea de la antigua convicción de que el bienestar de Roma se asienta en la base de la protección divina, exigían que el Estado adoptara una actitud neutral y tolerara todos los cultos. Pero Ambrosio no podía aceptar tal cosa y en una réplica redactada a toda prisa expuso sus razones. El Estado, decía el obispo, no puede permitir que por su bien propio coexistan en pie de igualdad la verdad y el error, y el emperador no puede ser cristiano como persona privada e indiferente como persona pública. A decir verdad, Ambrosio rechazaba el uso de la violencia para imponer la verdad, y protestó violentamente en el 385 contra la ejecución del hereje Prisciliano en Tréveris, pero una moderna «separación de Iglesia y Estado» resultaba inconcebible para él. El Estado y, con él, el emperador en persona podía reconocer sólo la única religión verdadera, y debía promoverla; concretamente, la confesión niceno-cristiana.

La segunda confrontación tuvo lugar pocos años más tarde y adquirió unos tonos mucho más públicos y espectaculares. Cierto que los sínodos de Aquileya y de Constantinopla (381) habían solucionado en principio la cuestión arriana en Oriente y Occidente, pero sus repercusiones prácticas pervivieron hasta bien entrado el siglo V. Justina, la influyente madre del aún adolescente emperador occidental Valentiniano II, y con ella un buen número de cortesanos (godos) permanecieron arrianos y exigieron antes de la Pascua del 385 que les fuera entregada para su culto la pequeña *Basilica Portiana*, ubicada en las afueras de la ciudad. Ambrosio rechazó con rotundidad tal petición, y se interrumpieron sin resultado alguno las negociaciones por haber desembocado éstas en tumultos populares ante el palacio imperial. El 23 de enero del 386

se dictó una ley —pensada, sin duda, para quebrar la oposición de Ambrosio al poder del Estado— que otorgaba a los arrianos tolerancia y el derecho a celebrar reuniones. La corte imperial dedujo de ahí su nueva exigencia de que se les cediera una iglesia en Milán, aunque ahora querían no la pequeña *Basilica Portiana* situada fuera de las murallas de la ciudad, sino la *Basilica nova*, mayor y ubicada en el interior de Milán. Ambrosio rechazó la petición sin avenirse a compromiso alguno. Acto seguido se pusieron en marcha medidas de fuerza (el relato al respecto proviene de la pluma de Ambrosio mismo, en la carta 20 a su hermana Marcelina). El Domingo de Ramos fue ocupada la *Basilica Portiana*, pero la comunidad congregada allí no desalojó la iglesia. Entonces los soldados sitiaron la basílica, en la que Ambrosio celebraba el culto, pero ni él ni su comunidad abandonaron la iglesia ni de día ni de noche. Dado que la corte imperial no deseaba un conflicto armado con la población y comoquiera que la imperturbable exaltación de la comunidad tomara por blanco a los soldados, se levantó el asedio el Jueves o Viernes Santo.

Estas dos escenas indican por una parte el gran éxito que coronó los esfuerzos de Ambrosio para crear la unidad de aquella comunidad tan desgarrada en el instante de su elección para obispo, pero que ahora le seguía entusiasmada, y, por otro lado, que él no cedía ni un ápice en sus convicciones, ni siquiera bajo presión, cuando se trataba de cuestiones de fe o de los derechos eclesiásticos. Además, ambas escenas pusieron en marcha una evolución de la relación entre la Iglesia y el Estado en Occidente contrapuesta a la vigente en el imperio oriental. Mientras que en Oriente las estructuras eclesiásticas se acomodaban más y más a las estatales y nadie disputaba al emperador el derecho a intervenir en asuntos eclesiásticos, nacía en Occidente una división de las competencias: el bien del Estado y su propia condición de cristiano obligaban al emperador a proteger y promover la única religión verdadera, pero las cuestiones de fe y los asuntos intraeclesiales competían en exclusiva a la capacidad decisoria de las autoridades eclesiásticas.

A primera vista, un tercer incidente famoso acaecido pocos años después parece reflejar esa nueva relación: la penitencia eclesiástica de Teodosio. Una multitud soliviantada había matado a golpes en el 390 al gobernador militar de Iliria en el circo de Tesalónica. Entonces Teodosio, en una primera reacción dominada por la ira, ordenó que se castigara severamente a los culpables. Esto llevó a un baño de sangre de la población en el circo de Tesalónica, con lo que los soldados vengaron a su general. La revocación de la orden de castigo por parte de Teodosio llegó demasiado tarde. Con ello, en opinión de Ambrosio, el emperador se había hecho culpable del pecado mortal de asesinato. Por eso, Ambrosio en una carta escrita de su puño y letra, invitaba al empera-

dor a someterse a la penitencia eclesiástica prescrita. Teodosio aceptó, durante un tiempo fue como penitente a la iglesia y, tras confesar públicamente su culpa ante la comunidad, fue reconciliado (probablemente en la Navidad del 390). Pero ni Ambrosio ni el emperador valoraron esto como acto político, sino como acto disciplinario intraeclesial que no empañó su relación y que, por tanto, no puede ser interpretado como una primera señal de la preeminencia de la Iglesia sobre el Estado, sino como acto de la pastoral.

A pesar de toda esta sobresaliente actividad político-eclesiástica que se manifestaba de modo especial en los eventos apuntados, era la actividad pastoral la que llenó la cotidianidad de los 24 años de episcopado de Ambrosio, como sus escritos atestiguan. No sólo celebraba diariamente la santa misa (él fue el inventor de esta denominación en carta 20,4), sino además, al estilo de nuestro rezo de horas, paraliturgias con cantos y lecturas, distribuidas de forma regular a lo largo del día, así como ratos de oración durante la noche. Todos los domingos y fiestas, y diariamente durante el tiempo de preparación para el bautismo, pronunciaba homilías de tan sobria fuerza persuasiva que atraían incluso a una persona tan extraordinariamente crítica como Agustín (*Confessiones* VI 3,4). A todo esto se suman la asistencia al creciente número de candidatos al bautismo que afluían a la Iglesia guiados no siempre por pura convicción de fe, la atención a la penitencia, reconciliación y matrimonios cristianos, así como una siempre creciente organización de la caridad de la comunidad: la atención a los pobres, enfermos y encarcelados; también el ejercicio de la administración pública de la justicia, la preocupación por defender el derecho de los desamparados y la intervención para conseguir un posible indulto para los condenados a muerte. Teniendo en cuenta todo este trabajo ingente, nos preguntamos con asombro cómo Ambrosio pudo encontrar tiempo para escribir sus obras, aunque todas ellas son fruto de su actividad pastoral. Agustín confiesa decepcionado: «No conseguí averiguar de él lo que deseaba y como deseaba porque me separaba de su oído y de su boca un montón de gentes ocupadas para cuyos problemas él siempre estaba disponible. Cuando no era reclamado por esas gentes, utilizaba el escaso tiempo sobrante o para reparar su cuerpo con los necesarios alimentos o su espíritu con lectura..., pues a nadie se le impedía entrar y los visitantes no se anunciaban de antemano» (*Confessiones* VI 3,3). Según el testimonio de Agustín, Ambrosio es, que sepamos, la primera persona de la Antigüedad que, apartándose del método de leer en alta voz, entonces exclusivo, deslizaba la vista sobre las páginas.

Un mosaico del siglo V de la Cappella Sam Vittore in Ciel d'Oro de la basílica ambrosiana de Milán muestra su retrato, que bien podría aproximarse a la realidad: un asceta de rostro enjuto y serio, cabello cor-

to y barba, vestido con una larga túnica y con un manto sencillo. Como Basilio el Grande, al ser consagrado obispo donó sus haberes a los pobres y, salvo los domingos y días festivos, sólo comía una vez al día, «de modo que él podía seguir al Señor como soldado pobre y ligero de equipaje» (*Vita* 38). Murió el Sábado Santo (4 de abril) del año 397, y fue enterrado al día siguiente en la tumba de los mártires Gervasio y Protasio, cuyos olvidados restos él había encontrado de nuevo el 17 de junio del 386 en circunstancias milagrosas y ordenado trasladar a la basílica episcopal el 19 de junio (*Vita* 14). Hoy, vestido con los ornamentos episcopales, descansa entre ambos santos en una urna de cristal en la cripta de la basílica.

B: P. F. Beatrice y otros (eds.), *Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874-1974)* = SPMed 11 (1981).

E: Opera omnia: PL 14-17.— PLS I 569-620.— *Opera omnia*, 21 vols., Mi — R 1978-1989 [TiÜK].— *De fide*: O. Faller = CSEL 78 (1962).— *De paenitentia*: R. Gryson = SC 179 (1971) [TfÜK].— *De spiritu sancto, De incarnatione*: O. Faller = CSEL 79 (1964).— *Epistulae*: O. Faller = CSEL 82/1 (1968) [1-35].— R. Klein, *Der Streit um den Victoriaaltar.* Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius = TzF 7 (1972) [TdÜK].— M. Zelzer = CSEL 82/3 (1982) [70-77, *extra collectionem, Gesta concilii Aquileiensis*].— M. Zelzer, CSEL 82/2 (1990) [36-69].— *Explanatio symboli, De sacramentis, De mysteriis, De paenitentia, De excessu fratris, De obitu Valentiniani, De obitu Theodosii*: O. Faller = CSEL 73 (1955).— *Vita Ambrosii*. Ch. Mohrmann / A. A. R. Bastiaensen / L. Canali, Mi ²1981, XXVII-XLII, 51-125, 281-338 [TiÜK].

T: F. X. Schulte = BKV¹ 2 vols. (1871-1877) [*De virginibus, De viduis, De virginitate, De mysteriis, De paenitentia, De excessu fratris, De officiis ministrorum, De obitu Valentiniani, De obitu Theodosii, De fuga saeculi*].— Th. Köhler = PdK 20 (1892) [Selección].— J. E. Niederhuber = BKV² 17, 21, 32 (1914-1917) [*Exameron, Expositiones evangelii secundum Lucam, De officiis ministrorum, De mysteriis, De virginibus, De obitu Theodosii*].— J. Huhn, Fulda 1949 [*De bono mortis* TÜK].— I. Opelt, Dü 1967, 37-69 [*Vita Ambrosii*].

I: O. Faller / L. Krestan, *Vorarbeiten zu einem «Lexicon Ambrosianum»*. Wortindex zu den Schriften des hl. Ambrosius, V 1979.

L: artículos de léxico: W. Wilbrand: RAC 1 (1950) 365-373.— E. Dassmann: TRE 2 (1978) 362-386.— L. J. Swift: EEC 30-32.— M. G. Mara: EECh I 28 s.

Exposiciones globales: F. H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vols., O 1935.— A. Paredi, *S. Ambrogio e la sua etè*, Mi ²1960.

Misceláneas: V. Monachino, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*. Centenario de S. Ambrogio 374-1974, Mi 1973.— Y.-M. Duval (ed.), *Ambroise de Milan*, P 1974.— A. Paredi, *Politica di S. Ambrogio*, Mi 1974.— *Ricerche storiche sulla chiesa ambrosiana nel XVI centenario dell'episcopato di sant'Ambrogio IV (1873-1974)* = ArAmb 27 (1974).— G. Lazzati (ed.), *Ambrosius Episcopus* = SPMed 6-7 (1976).

Estudios: Ambrosius.— ArAmb.— E. Dassmann, *Die Frömigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*. Quellen und Entfaltung = MBTh 29 (1965).— R. Johanny, *L'eucharistie, centre de l'histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan* = ThH 9 (1968).— P. Courcelle, *Recherches sur saint Ambroise*. "Vies" anciennes, culture, iconographie, P. 1973.— G. Toscani, *Teologia della chiesa in sant'Ambrogio* = SPMed 3 (1974).— Th. G. Ring, *«Auctoritas» bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius* = Cass. 29 (1975).— É. Lamirande, *Paulin de Milan et la «Vita Ambrosii»*. Aspects de la religion sous le Bas-Empire, P 1983.— U. Faust, *Christo servire libertas est*. Zum Freiheitsbegriff des Ambrosius von Mailand = SPS 3 (1983).— A. Nawrocka, «L'état des études concernant l'influence de l'étique de Cicéron sur l'étique de saint Ambroise»: *Helikon* 28 (1988) 315-324.— E. Cattaneo, *La religione a Milano nell'età di sant'Ambrogio* = ArAmb 25 (1974).— S. Mazzarino, *Storia sociale del vescovo Ambrogio* = PRSA 4 (1989).— W. Berschin, «La *Vita S. Ambrosii* e la letteratura biografica tardoantica»: *Aevum* 67 (1993) 181-187.

Política eclesiástica: H. von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker* = AKG 12 (1929).— J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle, P 1933.— C. Morino, *Church and State in the Teaching of St. Ambrose*, tr. de M.J. Costelloe, Washington/DC 1969 [i R 1963].— F. Canfora, *Simmaco e Ambrogio o di un'antica controversia sulla tolleranza e sull'intolleranza*, Bari 1970.— G. Gottlieb, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian* = Hyp 40 (1973).— J. Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom* = EPRO 56 (1977).— G. Gottlieb, «Der Mailänder Kirchenstreit von 385/386. Datierung, Verlauf, Deutung»: MH 42 (1985) 37-55.— G. Nauroy, *L'Année 386 à Milan*. L'affaire des basiliques et l'échec de l'arianisme en Occident = MAM 14 (1988).— G. Nauroy, «Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanaise»: RechAug 33 (1988) 3-86.

Filosofía: P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, P ²1968, 311-382: «Aspects variés du platonisme ambrosien».—

G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, P 1974.— P. Courcelle, «Die Entdeckung des christlichen Neuplatonismus»: C. Andresen (ed.), *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart* I = WdF ([2]1975) 125-181.

A) Obras exegéticas

La amplia obra exegética de Ambrosio constaba en su mayor parte de homilías que él mismo revisó, completó y editó. Y de los veinte comentarios conservados, tan sólo uno, aunque el más extenso, tiene por tema un libro del Nuevo Testamento: la *Expositio Evangelii secundum Lucam*. Todos los demás tratan el Antiguo Testamento, lo que arroja luz sobre su interés y concepción de la Biblia, que, como es natural, se desarrolló más y más a lo largo de los años. Al comienzo, Ambrosio dependió hasta tal punto de Filón de Alejandría que llegaron a llamarlo *Philo Christianus*; y sus obras *De paradiso, De Cain et Abel, De Noe* y *De Abraham* pueden ser tenidas como extractos de Filón hasta el punto de que se intentó reconstruir, partiendo de Ambrosio, textos perdidos o corruptos de Filón. Su segunda autoridad principal fue Orígenes; en años posteriores, más Basilio el Grande, sobre todo en la exégesis del relato de la creación en seis días. Ambrosio utilizó en gran medida —siguiendo a sus modelos alejandrinos— la alegoría y la tipología. Pero, como ha demostrado Viktor Hahn, no la tomó de forma mecánica, sino que es el método adecuado de su concepción de la unidad histórico-salvífica de ambos testamentos. En sus obras posteriores ganan terreno las ideas neoplatónicas, la exégesis parenético-moral y la interpretación espiritual y pastoral. Por su amplio conocimiento y adaptación de los Padres griegos Ambrosio es —después de Hilario de Poitiers— el mayor transmisor de la teología griega a Occidente, lo que marcó sus límites precisamente en la interpretación de la Escritura; porque para el Nuevo Testamento le faltaban allí los grandes modelos; y quizás eso explique su atención mucho menor al Nuevo Testamento. En la exégesis neotestamentaria él cuidaba más del sentido literal.

Cf. también los datos para III.

E: Exameron, De paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac vel anima, De bono mortis: C. Schenkl = CSEL 32/1 (1896).— *De Iacob et vita beata, De Ioseph, De patriarchis, De fuga saeculi, De interpellatione Iob et David, De apologia prophetae David, Apologia David altera, De Helia et ieiunio, De Nabuthae, De Tobia*: C. Schenkl = CSEL 32/2 (1897).— *Expositio evangelii secundum Lucam*: C. y H. Schenkl = CSEL 32/4 (1902).— M. Adriaen =

CChr.SL 14 (1957) [con *frg exp Is*].— *Expositio de psalmo CXVIII*: M. Petschenig = CSEL 62 (1913).— *Expositio super psalmos XII*: M. Petschenig = CSEL 64 (1919).— G. Tissot = SC 45 + 52 (²1971-1976) [*exp Lc* TFÜK].— *De apologia prophetae David*: P. Hadot / M. Cordier = SC 239 (1977) [TfÜK].

T: J. Huhn, F 1950 [*De Nabuthae*].

L: R. W. Muncey; *The New Testament Text of Saint Ambrose* = TaS NS 4 (1959).— J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Esam. I 1,1-4)*, P 1964.— V. Hahn, *Das wahre Gesetz*. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente = MBTh 33 (1969).— H. Auf der Maur, *Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand*. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche, Lei 1977.— E. Lucchesi, *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de saint Ambroise*. Une "Quellenforschung" relative aux commentaires d'Ambroise sur la Genèse = ALGHJ 9 (1977).— H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, 2 vols., P 1977.— L. F. Pissolato, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio* = SPMed 9 (1978).— C. Corsato, *La «Expositio euangelii secundum Lucam» di sant'Ambrogio*. Ermeneutica, simbologia, fonti = SEAug 43 (1993).

B) Escritos catequéticos

Del adoctrinamiento que Ambrosio impartió a los muchos candidatos al bautismo y a neófitos, tarea que según el testimonio de Paulino «llevaron a cabo con gran esfuerzo cinco obispos tras la muerte de Ambrosio» (*Vita* 38), salieron tres escritos importantes que nos permiten ver con detalle tanto la praxis litúrgica de Milán como también los rasgos fundamentales de la teología de Ambrosio. Esas tres obras son: *Explanatio symboli, De sacramentis* y *De misteriis*. Mientras que nunca se puso en duda la autenticidad de *De mysteriis*, se discutió durante mucho tiempo la autenticidad de las otras dos obras, pero ahora se acepta generalmente su autenticidad. Las dudas surgieron del carácter de ambas obras como escritos estenográficos de algunas horas de enseñanza, lo que se exterioriza en un estilo menos pulido, en menor orden sistemático y en repeticiones. La *Explanatio symboli* tuvo lugar en una sesión de la *traditio symboli* antes del bautismo; las otras catequesis, más tarde, sin que sea posible determinar un año concreto. Probablemente datan de los últimos años de vida de Ambrosio.

Justo al comienzo se refiere la *Explanatio symboli* a su ubicación después de los escrutinios y de los exorcismos, en el momento de la *tradi-*

tio symboli, que en Milán tenía lugar el Domingo de Ramos, en el Baptisterio de la basílica, después que se invitaba a los catecúmenos a abandonar la celebración de la misa de la comunidad [1]. Luego, explica en primer lugar los términos *symbolum* y su traducción latina *conlatio* como compilación de las breves fórmulas de la fe por la asamblea de los Apóstoles [2]. Después se rezaba el *Símbolo*, pero jamás fue puesto por escrito a causa de la disciplina del arcano. Pero los comentarios que vienen a continuación permiten reconstruir el texto. No se trataba del texto niceno, sino del de la Iglesia romana, como Ambrosio testifica en otro lugar (*Symb* 4; 7). Tras un preludio general a la doctrina ortodoxa sobre Dios contra las herejías de los sabelianos y de los arrianos [3-4] sigue verso a verso el texto del *Símbolo* (de los que se anotan por escrito, en cada caso, sólo las palabras del comienzo y del final) con explicaciones breves [5-8], y finalmente la razón por la que no hay que escribirlo: para que los fieles lo aprendan de memoria a fin de meditarlo diariamente, y para que no hagan mal uso de él los catecúmenos o incluso los herejes [9].

Tanto *De sacramentis* como *De mysteriis* tratan con detalle los ritos de la celebración del bautismo y de la eucaristía, los explican de modo práctico paso a paso según su sentido histórico-salvífico y su significado espiritual (místico). La catequesis quinta y sexta de *De sacramentis* explica además el Padre Nuestro y la oración diaria. Mientras que en *De sacramentis* se trata claramente de una transcripción estenográfica y no revisada de la instrucción, *De mysteriis* o fue redactado con posterioridad o, como sostienen Bernard Botte y Josef Schmitz, expuesto sólo por escrito.

Cf. también los datos para Excurso 3 y III.

E: O. Faller = CSEL 73 (1955) 1-116.— B. Botte = SC 25 (^{2}1961 = 1980) [TfÜK].— G. Banterle: *Opera omnia* 17 (1982) 25-169 [TfÜK].

T: F. X. Schulte = BKV^{1} I (1871) 199-225 [*myst*].— J. E. Niederhuber: BKV^{2} 32 (1917) 273-303 [*myst*].— J. Schmitz = FC 3 (1990) [*myst, sacr* TdÜ].

L: C. Calcaterra, *La catechesi pasquale di Ambrogio di Milano*. Motivazioni di pastorale liturgica = ArAmb 24 (1973).— H. M. Riley, *Christian Initiation*. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan = SCA 17 (1974).— J. Schmitz, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand*. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Messfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397) = Theoph. 25 (1975).— Ch. Jacob, *«Arkandisziplin», Allegorese, Mystagogie*. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand = Theoph. 32 (1990).

C) Himnos

Ya Hilario de Poitiers había compuesto los primeros himnos latinos de la Iglesia, pero no consiguió introducirlos como canto popular. Fue Ambrosio el que los hizo populares y los convirtió en elemento fijo de la liturgia. Puesto que precisamente ellos dos tendieron puentes en el siglo IV entre Oriente y Occidente, es legítimo suponer que ellos no sólo siguieron la tradición de la creación poética latina, sino también modelos orientales. Agustín testifica esto en sus *Confessiones* (IX 7,15), donde cuenta que durante el asedio de las iglesias en la cuaresma del 386 se cantaron por primera vez «himnos y salmos al modo de la Iglesia oriental para que el pueblo no fuera víctima del tedio del desánimo... La costumbre se ha mantenido hasta el día de hoy porque la imitan ya muchas, sí casi todas las comunidades eclesiales del mundo». Este dicho de Agustín sigue vigente hasta hoy. Ambrosio se convirtió en el padre del canto de himnos latinos que constituyen todavía hoy un elemento fijo del rezo de horas de la Iglesia. Él debe su éxito rápido e imparable no sólo al entusiasmo extraordinario que reinaba en el momento en que nacieron los primeros himnos, sino también a sus contenidos populares, a las imágenes que hablan al corazón y hacen referencia a las horas del día, fiestas, eventos espirituales y litúrgicos, al encuentro místico con Dios, etc. También contribuyeron al éxito la medida del verso (tetrámetros yámbicos, la medida más empleada hasta hoy en himnos latinos) y las melodías que Ambrosio mismo compuso. Los himnos gozaron de tal popularidad y eran tan fáciles de entender que los fieles se lanzaron enseguida a componer otros siguiendo los modelos de Ambrosio, como él mismo cuenta (*Sermo contra Auxentium* 34).

Precisamente esa facilidad hace que resulte difícil averiguar cuáles de los numerosos cantos «ambrosianos» transmitidos son los auténticos. Sólo cuatro de ellos le pertenecen sin ningún género de duda porque Agustín los señala expresamente en sus escritos:

	Actual lugar litúrgico
Aeterne rerum conditor	1ª y 3ª semana, domingo, Laudes de la fiesta del Ángel de la guarda, 2 de octubre, Maitines
Deus creator omnium	Semana 1ª y 3ª, domingo, Primeras Vísperas
Iam surgit hora tertia	Tiempo pascual, Tercia
Intende qui regis Israel	

Además, se le atribuyen hasta otros catorce:

	Actual lugar litúrgico
Aeterna Christi munera	Fiesta de mártires, Laudes

Agnes beatae virginis	Santa Inés, 21 de enero, Laudes
Amore Christi nobilis	
Apostolorum passio	Pedro y Pablo, 29 de junio, Laudes
Apostolorum supparem	
Grates tibi Iesu novas	
Hic est dies verus Dei	Tiempo pascual, Maitines
Iesu corona virginum	Fiestas de vírgenes, Segundas Vísperas
Illuminans Altissimus	
Nunc Sancte nobis Spiritus	Ciclo del año y tiempo de Navidad, Tercia
Rector potens verax Deus	Ciclo del año y tiempo de Navidad, Sexta
Rerum Deus tenax vigor	Ciclo del año y tiempo de Navidad, Nona
Splendor paternae gloriae	Semana 1ª y 3ª, lunes, Laudes
Victor Nabor Felix pii	

Es seguro que no provienen de Ambrosio el «Canto de alabanza ambrosiano» (el *Te Deum*) ni el *Exultet*.

Cf. también los datos para III.

E: J. Fontaine, P 1992 [TfÜK].

L: M.-H. Jullien, «Les sources de la tradition ancienne des quatorze *Hymnes* attribués à saint Ambroise de Milan»: RHT 19 (1989) 57-189.— C. P. E. Springer, «Ambroise's *Veni redemptor gentium*. The Aesthetics of Antiphony»: JAC 34 (1991) 76-87.— A. Franz, *Tageslauf und Heilsgeschichte*. Untersuchungen zu den Ferialhymnen des Ambrosius, St. Ottilien 1993.

IV. DIODORO DE TARSO

En la misma época en que la exégesis alejandrina vivió un hito de esplendor en Occidente gracias a Ambrosio, comenzó con Diodoro de Tarso el período de esplendor de la llamada «escuela antioquena». Él fue uno de los defensores de la ortodoxia nicena; en el concilio de Constantinopla (381) fue contado entre los «obispos normales» (árbitros seguros de la ortodoxia) (*Codex Theodosianus* 16,1,3); murió en paz con la Iglesia y cargado de prestigio. Pero ensombrece su memoria y la transmisión de sus obras el hecho de que su teología, junto con

la de su discípulo Teodoro de Mopsuestia, se vio implicada en el siglo v en las controversias en torno a Nestorio. Cirilo de Alejandría señaló a ambos en el 438, en su polémico escrito *Contra Diodorum et Theodorum*, como los iniciadores teológicos de la cristología nestoriana; y un sínodo de Constantinopla (499) condenó a título póstumo los escritos de Diodoro, mientras que el segundo concilio de Constantinopla (553) —en contra del informe de Focio (*Bibliotheca* 18)— rechazó una condena en conexión con la «Disputa de los Tres Capítulos» señalando lo siguiente: «No es nuestro cometido juzgar sobre aquellos que murieron con honor».[3]

Sólo tenemos datos más concretos de la época de Diodoro en Antioquía. Él descendía de una familia acomodada de Antioquía o de Tarso, su futura sede episcopal. Recibió su primera formación de Silvano de Tarso y de Eusebio de Emesa. Luego amplió sus estudios en Atenas, baluarte de la cultura antigua, como Basilio el Grande, Gregorio de Nacianzo y el emperador Juliano el Apóstata, con el que mantuvo una controversia en los años 362/363. En tiempos del obispo Leoncio (344-358) trabajó como asceta seglar en Antioquía y luego se adhirió a Melecio (360-381), que le ordenó sacerdote y con el que en el 372 fue desterrado a Armenia, donde se encontró con Basilio el Grande. Dirigió un ἀσκητήριον en el que instruyó a gente joven —entre otros a Juan Crisóstomo y a Teodoro de Mopsuestia— fundando así la «escuela antioquena» en el sentido de una institución docente, no sólo en el sentido de una corriente doctrinal (cf. capítulo 3.V). Tras la muerte del emperador Valente en 378 Melecio lo consagró obispo de Tarso. No tenemos más noticias acerca de su vida, pero dado que en el 394 había un nuevo obispo de Tarso, él debió de haber muerto con anterioridad.

Teología y exégesis

Debido a la mencionada condena póstuma, sólo se han conservado fragmentos de la amplia y variada obra de Diodoro. En el año 1980 Jean-Marie Olivier le atribuyó un comentario de los salmos que se conserva íntegro. Sin embargo en la «Biblioteca» (223) de Focio (h. 820-891) y en el artículo (δ 1149 A) del léxico bizantino «Suda» (siglo x) hay informes detallados sobre sus escritos.

Tratados en los que polemiza con los filósofos Platón, Aristóteles y Porfirio sobre la visión que ellos tienen de Dios y del mundo lo acreditan como hombre muy versado también en las ciencias profanas, como no podía ser menos teniendo en cuenta su historial académico. En la

3. Juan de Antioquía, *Epistula ad Proclum* (PG 65, 878 C).

carta 135 (anterior, sin duda, al 372) Basilio el Grande da las gracias a Diodoro por dos libros que éste le había enviado; alaba el segundo por su densa argumentación y disposición clara y critica el primero por sus «metáforas floridas y diálogos sutiles», que más bien impiden seguir el hilo de la argumentación. En todo caso, con esas palabras Basilio atestigua el talento retórico de Diodoro.

Sus escritos dogmáticos contra los arrianos, macedonianos y apolinaristas acreditan a Diodoro como niceno estricto, acentúan la distinción de las naturalezas en Cristo. Si, como hizo el sínodo de Constantinopla del 499, se aplica una medida de ortodoxia que —no obstante la absolutez de la verdad misma— no deja espacio para el avance del conocimiento a lo largo de la historia, entonces se puede ver a Diodoro como el teológico «padre del nestorianismo». Pero si se utilizara tal criterio —no histórico— se podría acusar de herejía a muchos Padres de la Iglesia. En cambio, si se aplica la opinión que el segundo concilio de Constantinopla (553) sostuvo en el caso de Diodoro, y que sigue siendo correcta hoy, de que el conocimiento progresa a medida que avanza la historia del hombre, entonces hay que juzgar a cada teólogo sólo según el grado de conocimiento que se tenía en su tiempo. Y en ese caso, hay que decir que Diodoro fue y es una «columna de la ortodoxia»; con independencia de las conclusiones que de su teología pudiera sacar Nestorio más tarde en conexión con cuestiones de origen más reciente. Porque ya en vida de Diodoro, Apolinar fue el primero que puso en marcha la reflexión sobre la cristología y no se había avanzado aún hasta el problema explícito de la unidad de ambas naturalezas.

Diodoro escribió comentarios sobre la mayoría de los libros bíblicos. Todos ellos siguen el típico método «antioqueno», es decir, prefieren la exégesis según el sentido literal, sin rechazar por principio la alegoría y la tipología. (Por lo que hoy sabemos, la contraposición «alejandrino = alegoria — antioqueno = exégesis literal», utilizada muchas veces de modo esquemático y falto de matices, no hace justicia a la realidad. Él toma su instrumentario de la filología y de la exégesis profanas, tal como las aprendió durante su etapa de formación. Y comienza el comentario con la ὑπόθεσις, con el análisis de la situación histórica del libro bíblico. A continuación viene la διάνοια, la paráfrasis explicativa con comentarios concretos también respecto de la filología, que realza la aseveración del texto. Diodoro llama a su método θεωρία en contraposición a la ἀλληγορία. También escribió al respecto un tratado teórico (que se perdió). Pero también en sus escritos conservados explica con claridad la diferencia entre ambos términos: el Antiguo y el Nuevo Testamento constituyen dos partes de una misma realidad (ἀλήθεια) común de toda la historia de la salvación y de la unidad del plan salvífico (πρόνοια) divino, y por tanto hay que entenderlos prefe-

rentemente de modo histórico. Pero además, las realidades históricas pueden contener referencias al futuro evento salvífico (tipologías), sin que por ello se destruya el sentido histórico. Ahí reside para Diodoro la diferencia fundamental entre θεωρία y ἀλληγορία: mientras que la alegoría rechaza el sentido literal por otro superior, la θεωρία se aferra a él, pero además, en virtud de la conexión de la historia de la salvación, reconoce su vertiente profética. Según Diodoro también es posible una interpretación tropológica de textos figurativos, pero sólo allí donde, en buena lógica, no cabe una explicación histórica.

En el comentario de Diodoro a los salmos, que pertenece al género de «preguntas y respuestas» (προβλήματα καὶ λύσεις, ἐρωταποκρίσεις), aparece con claridad suma su concepción del texto bíblico como educación y adoctrinamiento del lector y, por tanto, su lógica interpretación moral. Él utiliza ahí, como más tarde su discípulo Teodoro de Mopsuestia, la antigua «exégesis personal» que proviene de la exégesis poética profana y formó parte del programa arquetípico de la antigua formación del alumno. Cierto que David pronuncia los salmos en una situación histórica concreta, pero, en virtud de la inspiración divina, lo hace desde un πρόσωπον ajeno. Por eso hay que referir sus palabras a la respectiva persona que habla así y hay que entenderlas desde ella (Dios, Cristo, el hombre, la Iglesia, etc.). Este método conducirá por separado, en la misma época, a Teodoro de Mopsuestia y a Agustín a la «fórmula calcedoniana» de las dos naturalezas en la única persona de Cristo.

E: PG 33, 1545-1628.— R. Abramowski, «Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus»: ZNW 42 (1949) 19-69 [sirglTdÜ].— J. Deconinck, «Éssai sur la chaîne de l'Octateuque, avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse» = BEHE 195 (1912) 85-173.— *Commentarii in Psalmos 1-50*: J.-M. Olivier = CChr.SG 6 (1980).— K. Staab, «Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg.» = NTA 15 (1933 = 1984) 83-112.

L: artículos de léxico: Ch. Schäublin: TRE 8 (1981) 763-767.— R. Greer: EEC 265 s.— M. Simonetti: EECh I 236 s.

Estudios: R. Abramowski, «Untersuchungen zu Diodor von Tarsus»: ZNW 30 (1931) 234-262 [con sirTdÜ de una *Vita Diodori* procedente de la Historia eclesiástica de Barhadbešabba].— E. Schweizer, «Diodor von Tarsus als Exeget»: ZNW 40 (1941) 33-75.— R. A. Greer, «The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus»: JThS NS 16 (1966) 327-341.— M.-J. Rondeau, «Le "Commentaire des Psaumes" de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/110»: RHR 176 (1969) 5-33, 153-188; 177 (1970) 5-33.— R. Devreusse, «Les anciens commentateurs grecs des Psau-

mes»: StT 264 (1970) 302-311.— Ch. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* = Theoph. 23 (1974).— M. Simonetti, «Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica»: SEAug 23 (1985) 156-167.— J. R. Pouchet, «Les rapports de Basile de Césarée avec Diodore de Tarse»: BLE 87 (1986) 243-272.

V. TEODORO DE MOPSUESTIA

Teodoro, obispo de Mopsuestia, en Cilicia, durante 36 años (392-428), que fue el discípulo más preclaro de Diodoro de Tarso y el exégeta más excelso de la «escuela antioquena», corrió en las controversias en torno a Nestorio y a la subsiguiente «Disputa de los Tres Capítulos» una suerte similar a la de su maestro. Fue considerado junto con éste como precursor de la cristología nestoriana, y el segundo concilio de Constantinopla (553) lo condenó junto con Ibas de Edesa y con Teodoreto de Ciro. Para valorar esta condena póstuma hay que tener en cuenta básicamente lo ya apuntado acerca de Diodoro. Pero en el caso de Teodoro hay que añadir que, al parecer, los extractos de sus obras que sirvieron al concilio de base para la condena en modo alguno representan una imagen completa y correcta de su teología. Como consecuencia de la condena, como sucedió con Diodoro, la mayor parte de las numerosas obras de Teodoro se perdieron salvo algunos fragmentos. En los siglos XIX y XX se han descubierto íntegras algunas, con las que es posible hacerse una idea más cabal de su pensamiento; porque los fragmentos fueron recopilados por sus amigos o por sus adversarios. Un número considerable de obras se ha conservado en traducción siríaca, ya que las Iglesias siríacas han profesado siempre una alta veneración a Teodoro y han conservado también dos catálogos de los siglos XIII y XIV.

Teodoro nació hacia el año 350 en una acomodada familia de Antioquía; asistió con Juan Crisóstomo —como antes que ellos Basilio el Grande en Constantinopla— a las clases del famoso retórico Libanios en su patria chica de Antioquía, adonde éste había regresado en el 354. Entró con Juan en el Asketerion de Diodoro para llevar una vida monacal dedicada al estudio, sobre todo de la Biblia. Pero tres meses más tarde quiso abandonar la comunidad para casarse y ejercer de abogado. Mas las exhortaciones de su amigo Juan, que se han conservado *(Ad Theodorum lapsum)*, consiguieron disuadirle de esta mudanza. El patriarca Flaviano, sucesor de Melecio, lo ordenó sacerdote en el 383, y a par-

tir del 386 convivió en Tarso con Diodoro,[4] que era obispo de allí desde el 378. En el año 392 lo eligió como su obispo la ciudad de Mopsuestia, no muy distante de Tarso y de la que fue obispo hasta su muerte en el 428.

De su actividad pastoral, que dejó huella en sus escritos, destacan sus discusiones con heterodoxos, su exégesis de la Biblia y la instrucción impartida a catecúmenos y a fieles. Juliano de Eclana y algunos de sus obispos amigos buscaron cobijo en el 418 en Teodoro cuando fueron depuestos por pelagianismo. Él los acogió en un primer momento —Juliano incluso tradujo al latín su comentarios de los salmos—, pero más tarde hizo que un sínodo de Cilicia los condenara.

E: PG 66, 9-1020.
L: R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* = StT 141 (1948).— R. M. Grant: EEC 888 s.— F. X. Murphy / P. Sherwood, «Konstantinopel II und III» = GÖK 3 (1990) 9-159.— J. M. Lera: DSp 15 (1991) 385-400.— M. Simonetti: EECh II 824 s.

A) Exégesis

Según las listas conservadas de sus obras, Teodoro comentó los libros más importantes del Antiguo Testamento y la gran mayoría de los del Nuevo Testamento: el Pentateuco completo, los salmos, los profetas mayores y menores, Job, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Mateo, Lucas, Juan, Hechos de los Apóstoles, todas las cartas de Pablo (incluida la dirigida a los hebreos). De ellas se han conservado completas: como única obra de Teodoro en el original griego el comentario a los doce profetas menores, el comentario a Juan en traducción siríaca (junto a fragmentos griegos en cadenas), el comentario de los salmos parte en la traducción latina de Juliano de Eclana, parte compilada de los trozos transmitidos en las cadenas (*Sal* 1-80) y el comentario a las diez cartas de Pablo más breves igualmente en traducción latina (además, fragmentos de cadenas a la Carta a los romanos, 1 y 2 Corintios y Hebreos).

El método exegético de Teodoro es, básicamente, una continuación del de su maestro Diodoro, aunque más preciso y profundo. La historia única de la humanidad se desarrolla, según él, en dos períodos (καταστάσεις), cuyo corte es la encarnación de Cristo. Por tanto, hay que interpretar básicamente el Antiguo Testamento teniendo en cuenta la situación histórica de entonces. Pero en la medida en que ella preparó la venida de Cristo, puede tener además un significado tipológico. Mas

4. Así, por primera vez, Lera: DSp 15, 385.

para ello deberían cumplirse tres criterios: 1. los sucesos del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento deberían ser comparables; 2. deberían tener una fuerza salvífica concreta ya en el Antiguo Testamento; 3. deberían estar subordinados a la realidad del Nuevo Testamento. Aunque Teodoro reconoce como *typoi* de Cristo y del Nuevo Testamento las profecías de los salmos (de los que sabe que no todos provienen del tiempo de David, al que se suelen atribuir en la Iglesia antigua), la liberación de Israel de Egipto, Jonás y otros, de hecho apenas los utiliza. Aunque piensa que el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento constituyen una unidad, sin embargo existe para él una diferencia tan fundamental que contrapone el binomio paganos-Antiguo Testamento al Nuevo Testamento. En la perspectiva de que el segundo período de la humanidad comenzó con la encarnación de Cristo y dura hasta la consumación escatológica, también el Nuevo Testamento, junto a su exégesis, del resto exclusivamente literal, que en textos fuertemente simbólicos como el evangelio de Juan puede resultar superficial, encierra más un significado profético hacia el futuro que una retrospectiva al pretérito.

E: Génesis: R. M. Tonneau, «Théodore de Mopsueste, interprétation (du livre) de la Genèse (Vat. Syr. 120, ff. I-V)»: *Muséon* 66 (1953) 45-64 [sirTfÜ].— T. Jansma, «Théodore de Mopsueste, interprétation du livre de la Genèse. Fragments de la version syriaque (B. M. Add. 17, 189, fol. 17-21)»: *Muséon* 75 (1962) 63-92 [sirTfÜK].— *Salmos*: R. Devreesse = StT 93 (1939).— L. De Coninck / M. J. D'Hont = CChr.SL 88 A (1977) [l].— L. van Rompay = CSCO 435-436 (1982) [*frgg Ps 118 + 138-148* sirTfÜ].— *Eclesiastés*: W. Strothmann = GOF I/28 (1988) [*frg* sir].— W. Strothmann = GOF I/29 (1988) [cadenas sir].— *Profetas menores*: H. N. Sprenger = GOF V/1 (1977).— *Mateo*: J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg* = TU 61 (1957) 96-135.— *Juan*: J.-M. Vosté = CSCO 115-116 (1940) [sirTfÜ].— *Pablo*: H. B. Swete, 2 vols., C 1880-1882 [lg].— K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg* = NTA 15 (1933 = 1984) 113-212.— *Fragmentos*: E. Sachau, L 1869 [lgsir].

L: H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, F 1880.— L. Pirot, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste 350-428 après J.-C.*, R 1913.— M. Simonetti, «Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica» = SEAug 23 (1985) 167-80.

Antiguo Testamento: M. Simonetti, «Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia»: VetChr 14 (1977) 69-102.—

D. Z. Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible.* A Study of His Old Testament Exegesis, NY — Mahwah/NJ 1989.

Octateuco: R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (Fragments tirés des chaînes)* = StT 201 (1959).— Ch. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* = Theoph.. 23 (1974).— L. Brade, *Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros Bar Konai.* Die Übernahmen des Erbes von Theodoros von Mopsuestia in der nestorianischen Kirche = GOF I/8 (1975).

Juan: G. Ferraro, «L'"ora" di Christo e della Chiesa nel commentario di Teodoro di Mopsuestia al quarto Vangelo»: Aug. 15 (1975) 275-307.— G. Ferraro, «L'esposizione dei testi pneumatologici nel commento di Teodoro di Mopsuestia al Quarto Vangelo»: Gr. 67 (1986) 265-296.— L. Fatica, *I Commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirilo di Alessandria.* Confronto fra metodi esegetici e teologici = SEAug 29 (1988).

Pablo: U. Wickert, *Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie* = BZNW 27 (1962).— R. A. Greer, «The Captain of Our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews»= BGBE 15 (1973) 178-263.

B) TEOLOGÍA

De las obras dogmáticas de Teodoro, que se ocupan principalmente de las herejías de su tiempo, una única ha llegado completa hasta nosotros: la consignación por escrito, en traducción siríaca, de una *Disputatio cum Macedoniis*, celebrada en el año 392 en Anazarbos. El metropolitano caldeo Addaï Scher poseyó por poco tiempo, a principios del siglo XX, un manuscrito siríaco del principal tratado cristológico de Teodoro: *De incarnatione*. Él lo había encontrado en 1905 en Seert (Kurdistán); pero lo perdió de nuevo en un saqueo de su biblioteca en 1922. También el tratado *Contra Eunomium* y los restantes escritos teológicos de Teodoro que consignan los catálogos se han perdido salvo algunos fragmentos. Por tanto, deben servir como testigos principales de su teología sus obras exegéticas y catequéticas.

Tanto en su doctrina de la Trinidad como en su cristología Teodoro estuvo anclado firmemente en la tradición ortodoxa. Pero mientras que los capadocios y el concilio de Constantinopla (381) habían dado con la solución definitiva en la doctrina de la Trinidad, no había sucedido aún otro tanto en la cristología. No se había dado aún respuesta a la cuestión de cómo se unieron en Cristo divinidad y humanidad sin

confundirse y sin permanecer yuxtapuestas y separadas como una dualidad. Teodoro partió de la teología tradicional del *homo assumptus* y acentuó con toda claridad, contra Apolinar, la integridad de la naturaleza humana de Cristo. A decir verdad, esta fuerte acentuación de la autónoma y plena naturaleza humana encerraba el peligro de una doctrina de dos hijos, de la que le acusaron más tarde en conexión con el nestorianismo. Sin embargo, el examen ulterior de sus escritos demuestra que él no sucumbió a tal peligro. A través de la fórmula, igualmente tradicional, de *«unus atque idem et Deus Verbum ... et homo»* desembocó finalmente —como Agustín en la misma época—, con la ayuda de la exégesis desde la persona (orante), en el concepto del único πρόσωπον de Cristo. Cierto que πρόσωπον no tiene aún el futuro contenido calcedoniano de «persona». Aquí designa la forma en que se manifiesta una naturaleza o hipóstasis. De ahí que Teodoro puede atribuir tanto un *prosopon* a cada una de las dos naturalezas de Cristo como uno común a su unión. Si se añade a esto que Teodoro, al ir claramente contra una doctrina de dos hijos, acentúa la inconfusa unidad de ambas naturalezas completas en Cristo κατὰ συνάφειαν, debe ser juzgado —como lo fue en su vida— como teólogo ortodoxo en el aún no maduro estado evolutivo de la cristología de su tiempo, y no como pionero del nestorianismo.

E: Disputatio cum Macedonianis: F. Nau: PO 9 (1913) 635-667 [sirTfÜ].
L: F. A. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia* = AnGr 82 (1956).— R. A. Greer, *Theodore of Mopsuestia*. Exegete and Theologian, Lo 1961. R. A. Norris, *Manhood and Christ*. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia, O 1963.— G. Koch, *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia* = MThS.S 31 (1965).— J. McW. Dewart, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia* = SCA 16 (1971).— A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glaube der Kirche*, I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), F — Ba — V [2]1979, 614-634.— R. P. Vaggione, «Some Neglected Fragments of Theodore of Mopsuestia's *Contra Eunomium*»: JThS NS 31 (1980) 403-470.— A. Grillmeier (con la colaboración de Th. Hainthaler), *Jesus der Christus im Glaube der Kirche*, II/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, F — Ba — V 1989, 431-484.— N. El-Khoury, «Der Mensch als Gleichnis Gottes. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Theodor von Mopsuestia»: OrChr 74 (1990) 62-71.

C) Catequesis

Desde su hallazgo en 1932, las dieciséis homilías catequéticas de Teodoro, conservadas en traducción siríaca, constituyen, junto con los escritos mencionados en Excurso 3, las fuentes más sobresalientes de la iniciación cristiana, y también de la auténtica teología de Teodoro. Como de costumbre, las diez primeras —sobre el Credo niceno, con atención especial a la doctrina de la Trinidad y a la cristología— se dirigen a los candidatos al bautismo; las seis restantes —sobre el Padre Nuestro [11], la liturgia bautismal [12-14] y la eucaristía [15-16]— a los recién bautizados. No es posible dar una respuesta segura a la pregunta de si Teodoro pronunció estas homilías siendo aún sacerdote (388-392), como sostiene la mayoría de los investigadores, o como obispo (392-428: Lietzmann, Riley). También cabe la posibilidad de que las hubiera pronunciado varias veces (Lera: DSp 15, 388). En todo caso, también las catequesis bautismales de Juan Crisóstomo, coetáneas, atestiguan que en Antioquía eran sacerdotes —en contra de la costumbre general de que fuera el obispo— los que impartían la instrucción bautismal. Claro que si nos atenemos a los resultados de Lera, la datación de las catequesis de Teodoro apuntaría a los años 388-392; y habrían sido predicadas en Tarso, no en Antioquía.

Cf. también los datos a Excurso 3.

E: A. Mingana = WoodSt 5-6 (1932-1933) [Commentary on the Nicene Creed, Commentary on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist sirTeÜ].— H. Lietzmann, *Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia* = SPAW.PH 1933/23, 915-936 [sirTdÜK].— R. Tonneau / R. Devreesse = StT 145 (1949).

L: F. J. Reine, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia* = SCA 2 (1942).— A. de Lourmel, «Théodore de Mopsueste catéchète»: EtFr 18 (1968) 65-80.— V.-S. Janeras, «En quels jours furent prononcées les homélies catéquétiques de Théodore de Mopsueste?»: *Memorial Mgr G. Khauri-Sarkis*, Lo 1969, 121-133.— H. M. Riley, *Christian Initiation*. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan = SCA 17 (1974).— A. Cañizares Llovera, «El catecumenado según Teodoro de Mopsuestia»: EPOM 52 (1976) 147-193.— J. M. Lera, «... *y se hizo hombre*». La economía trinitaria en las Catequesis de Teodoro de Mopsuestia, Bilbao 1977.

VI. JUAN CRISÓSTOMO

El historial de Juan, el otro gran discípulo de Diodoro y amigo de Teodoro, que lleva desde el siglo V el sobrenombre de «Crisóstomo» (Boca de oro) —título encomiástico que en la Iglesia latina recibió sólo el obispo de Rávena, Pedro «Crisólogo» (Palabra de oro) (380-450)— se asemeja en muchos puntos al de otros grandes dirigentes eclesiásticos del siglo IV como Basilio el Grande y Ambrosio. Nació hacia el año 350 en una acomodada familia de Antioquía. Su padre, Segundo, era funcionario del gobierno. Su madre, Antusa, cristiana ferviente, perdió a su marido contando ella solamente veinte años y cuando Juan era todavía un niño. Éste recibió la mejor formación posible en su tiempo; tuvo por compañero, entre otros, a Teodoro de Mopsuestia en las clases del famoso retórico Libanios. Tras su bautizo en el 372 entró en el Asketarion de Diodoro de Tarso, donde estudió la exégesis típicamente «antioquena» de la Sagrada Escritura, profundizó su vida intelectual y ascética y fue promovido a lector en el 375.

En su afán radical de buscar la perfección, sintió enseguida que no le bastaba ya este camino orientado a una carrera eclesiástica. Primero se retiró durante cuatro años a otra comunidad de las proximidades de Antioquía, luego, durante dos años, a una cueva, donde aprendió de memoria grandes secciones de la Sagrada Escritura. Pero como aquel tipo de vida causara graves quebrantos a su salud física, regresó a Antioquía para proseguir la carrera eclesiástica y recibió del obispo Melecio la orden del diaconado en el 381. Como diácono de la diócesis de Antioquía, cargo que por las tareas que le competían es comparable al de un vicario general de nuestros días, hubo de ocuparse principalmente de los servicios caritativos y sociales en favor de pobres, viudas, huérfanos, muchachas adolescentes, educación de los niños, y de la consiguiente administración. Por eso datan de esos años tratados sobre la vida monástica y ascética, sobre la virginidad, matrimonio, viudedad y educación de los niños, porque las actuales necesidades prácticas de la pastoral fueron el detonante de todos sus escritos. Con ello quedaban fijadas las tres directrices de su vida: la brillante formación retórica que se plasmó en sus homilías y le valió el sobrenombre de «Boca de oro»; el afán de seguir a Cristo de la forma más perfecta y radical posible según la enseñanza de la Sagrada Escritura «contra viento y marea», que le convirtió en mártir; y la realización de la vida de fe no en la soledad monacal, sino abordando los problemas cotidianos de la pastoral «en el mundo».

Tras cinco años de diaconado, el obispo Flaviano, sucesor de Melecio, ordenó sacerdote a Juan el 28 de febrero del 386; obviamente

con la declarada intención de encomendar el ministerio de la predicación al retórico ya afamado, pues, de lo contrario, resultaría casi inexplicable que él pronunciara su primera homilía ya el día de su ordenación sacerdotal, que ésta fuera tomada por escrito y conservada. La predicación y la pastoral pasaron a ser los grandes cometidos de la vida de Juan; se han transmitido más de 700 homilías auténticas de sus doce años de sacerdocio en Antioquía y de sus seis años de obispo en Constantinopla (hasta su destierro); la mayoría de ellas sobre temas bíblicos, comentando en series continuas de homilías libros completos de la Biblia: el Génesis y todo el Nuevo Testamento menos el evangelio de Marcos y de Lucas, la carta de Santiago y la primera de Pedro. Es probable que también los comentarios específicos de Job, de los Salmos y de la carta a los gálatas salieran de homilías redactadas. A las homilías bíblicas hay que sumar numerosos sermones dirigidos a la comunidad en festividades, fiestas de santos o sobre cuestiones prácticas, así como unas pocas homilías dogmáticas contra los arrianos y, finalmente, ocho *Orationes adversus Iudaeos*. A este respecto hay que señalar que la literatura antijudía de la Iglesia antigua nada tenía que ver con el antisemitismo en el sentido moderno de hostilidad racista; por eso hay que calificarla de antijudaísmo. Se trata ahí de la confrontación y delimitación teológica entre el cristianismo y su religión materna; también en Juan Crisóstomo, que en sus *Orationes* fundamenta la incompatibilidad de la fe cristiana con la judía observancia de la Ley, también desde el trasfondo de la reconversión —actual entonces— al judaísmo.

Al fallecer Nectario, patriarca de Constantinopla, el 27 de septiembre del 397, el emperador Arcadio, aconsejado por Eutropio, su poderoso primer ministro —que habría de desempeñar un papel protagonista en las posteriores disensiones entre Juan y la corte imperial—, determinó que el famoso predicador de Antioquía ocupara la sede patriarcal de Constantinopla. Pero como temiera que Antioquía no consentiría que le arrebataran a su gran pastor de almas, encargó a Asterio, procurador de Antioquía, que trasladara sigilosamente a Juan a Constantinopla. Asterio, sin dar razones, convino un encuentro con Juan ante el portón de la ciudad, lo sentó en un carruaje imperial que esperaba ya, le comunicó su nombramiento para obispo de Constantinopla y ordenó que partiera directamente a esa ciudad. Teófilo de Alejandría lo consagró obispo el 26 de febrero del 398. Se vio muy pronto que la elección del emperador fue extraordinariamente acertada para la pastoral de la ciudad, pero fatal desde el punto de vista político. Porque Juan no era un político como su antecesor Nectario que, como ex senador, tras la dimisión de Gregorio de Nacianzo durante el concilio de Constantinopla (381), ejerció su cargo durante dieciséis años sin problemas con la casa imperial; para conseguirlo, parece que transigió en

muchas cosas con los poderosos; en consecuencia, se instauró un cierto laxismo en el clero y en el pueblo, y los numerosos monjes que vivían en la ciudad siguieron sus propios caminos.

En esa situación se encontró Juan, que desde sus años jóvenes había sido un zelota de la causa de Cristo, sin miramientos con la política, con el poder ni con las riquezas. En su condición de sacerdote de Antioquía, esto no había resultado políticamente peligroso, pero la situación era del todo distinta en la posición eclesiástica dirigente del obispo de la muy sensible capital del imperio. Sin tener en cuenta para nada esta nueva circunstancia, Juan se lanzó a reformar su diócesis según las directrices del evangelio: redujo —como Ambrosio en Milán— el boato de la corte episcopal a un estilo de vida sobrio; en casos de necesidad, vendió sus propiedades y bienes de la Iglesia para atender a pobres, enfermos y viajeros. Con la colaboración de mujeres acomodadas como Olimpia reorganizó el sistema de diaconisas y de viudas, exhortó al clero diocesano a llevar una vida ejemplar y trató de incardinar a los monjes en su jurisdicción episcopal. Pero, sobre todo, predicaba sin tapujos en sus homilías los principios de vida cristianos aunque con ello tuviera que criticar a miembros de la casa imperial o —como ya en Antioquía— la no asistencia a la iglesia por participar en los juegos del circo, sumamente populares. Se comprende que, con ello, consiguió, por un lado, la aprobación ferviente de los fieles pobres de la Iglesia y de una parte del clero y de los monjes, pero hizo que los demás se convirtieran en sus enemigos declarados.

Algunos incidentes graves provocaron finalmente su caída. Cuando en el 399 cayó en desgracia Eutropio, el primer ministro del emperador que dos años antes había aconsejado el nombramiento de Juan, éste le concedió asilo en la iglesia, como era derecho de toda persona; en una primera homilía exhortó a los poderosos a que, mirándose en el caso de Eutropio, reconocieran la fugacidad de su poder, y justificó en una segunda homilía el inalienable derecho de asilo de la Iglesia. En el año 402 acogió al presbítero Isidoro de Alejandría, a los «Hermanos largos», y a otros monjes egipcios a los que su obispo Teófilo acusaba de origenismo herético y que habían acudido a él. Si bien él no pretendía otra cosa que una investigación y valoración imparciales del caso, con ello se convirtió en enemigo encarnizado de Teófilo de Alejandría y de Epifanio de Constancia (Salamis) porque, según éstos, favorecía a herejes. A ese grupo de enemigos rabiosos se sumó finalmente, como factor determinante, la emperatriz Eudoxia, que se sentía afectada por las predicaciones de Juan contra el lujo y el libertinaje.

Ellos maquinaron la deposición de Juan, pero primero en un plano eclesiástico, no político. El llamado «Sínodo de la Encina», suburbio Δρῦς de Calcedonia, celebrado por sólo 36 obispos contrarios a Juan y

presidido por Teófilo, llamó a Juan a rendir cuentas. Como éste, sabedor de que su condena era cosa hecha, no se presentara a pesar de la triple citación, fue depuesto de su cargo por el sínodo en el otoño del 403, y el emperador firmó su condena al destierro, que, sin embargo, no fue ejecutada, pues Paladio, biógrafo de Juan, cuenta que al día siguiente de su deportación «sucedió una desgracia en el dormitorio imperial» (*Vita* 9), tal vez un aborto de la emperatriz, que fue interpretada como monición del cielo, y se llamó al obispo para que volviera.

Pero como Juan su mantuviera imperturbable en su línea de predicación, la situación no mejoró, de modo que el emperador Arcadio le exigió que abandonara la ciudad antes de la Pascua del 404. Al negarse Juan, como no pudiera entrar ya en su catedral, celebró la ceremonia bautismal de la Noche Pascual en los baños de Constante, pero intervino el ejército e interrumpió la ceremonia. El emperador firmó el 9 de junio del 404 el decreto de destierro definitivo a Cúcuso, en la Baja Armenia, donde Juan pasó tres años. Pero como siguiera manteniendo desde allí contactos intensos con Constantinopla, Fenicia y Persia, —su cuerpo epistolar, compuesto por 240 cartas, data de ese tiempo—, sus adversarios terminaron por temer sus posibilidades de influir y movieron al emperador para que lo desterrara a Pitio, lugar salvaje y perdido en la extremidad oriental del Mar Muerto. En el camino de esta deportación, llevada a cabo con brutalidad extrema, Juan murió de agotamiento el 14 de septiembre del 407 en Comana, en el Ponto.[5]

El papa Inocencio, al que Juan mismo había apelado en dos cartas, consiguió en el 412 su rehabilitación; el 27 de enero del 438 sus restos mortales recibieron sepultura solemne en la iglesia de los Apóstoles de Constantinopla; desde el 1 de mayo del 1626 descansan en la capilla del coro de San Pedro de Roma. La Iglesia occidental lo venera desde el 1568, junto con Atanasio, Basilio el Grande y Gregorio de Nacianzo, como uno de los «cuatro grandes doctores de la Iglesia de Oriente»; la Iglesia oriental, desde Constantino Monomachos (1042-1055), lo honra, junto con Basilio el Grande y Gregorio de Nacianzo, como a uno de los tres jerarcas.

Juan es el Padre de la Iglesia griega que ha legado la obra más amplia, comparable sólo con la de Agustín en Occidente. En el curso de los siglos se cobijó bajo su gran nombre un número aún mayor de obras dudosas e inauténticas cuyo examen y clasificación emprendió a fondo José Antonio Aldama, pero la tarea no está concluida aún. Tampoco la llamada «liturgia de Crisóstomo» —el formulario litúrgico casi exclusivo del año litúrgico en el rito bizantino actual— proviene de él, si bien el

5. El dato de Leroux (TRE 17, 125) «21 de septiembre del 407 ... (Baur II 326-333)» debe ser sustituido por «14 de septiembre del 407 ... (Baur II 350-359)».

actual estado de la investigación permite pensar que se remontan hasta su tiempo muchos más elementos de ella que los supuestos hasta ahora.

B. K. H. Uthemann: BBKL 3 (1992) 305-326.

E: *Opera omnia*: H. Savile, 8 vols., Eton 1612-1613.— PG 47-64.— *Ad Theodorum lapsum*: J. Dumortier = SC 117 (1966) [TfÜK].— *Ad viduam iuniorem*: B. Grillet / G. H. Ettlinzer = SC 138 (1968) [TfÜK].— *Commentarius in Iob*: H. Sorlin / L. Neyrand = SC 346 + 348 (1988) [TfÜK].— U. y D. Hagedorn = PTS 35 (1990) [TdÜ].— *Contra Anomoeos*: A. M. Malingrey = SC 396 (1994) [*VII-XII* TfÜK].— *De Babyla*: M. S. Schatkin / C. Blanc / B. Grillet / J.-N. Guinot = SC 362 (1990) [TfÜK].— *De inani gloria*: A.-M. Malingrey = SC 188 (1972) [TfÜK].— *De incomprehensibili dei natura*: J. Daniélou / A.-M. Malingrey / R. Flacelière = SC 28 (²1970) [TfÜK].— *De laudibus Pauli*: A. Piédagnel = SC 300 (1982) [TfÜK].— *De providentia*: A.-M. Malingrey = SC 79 (1961) [TfÜK].— *De virginitate*: H. Musurillo / B. Grillet = SC 125 (1966) [TfÜK].— *Epistulae ad Olympiadem / Vita Olympiadis*: A.-M. Malingrey = SC 13 (²1968) [TfÜ].— *In illud: Vidi dominum*: J. Dumortier = SC 277 (1981) [TfÜK].— *In Isaiam*: J. Dumortier / A. Leifooghe = SC 304 (1983) [TfÜK].— *Opus imperfectum in Matthaeum*: J. van Banning = CChr.SL 87 B (1988).— *Quod nemo laeditur*: A.-M. Malingrey = SC 103 (1964) [TfÜK].— *Palladius, Dialogus de vita Chrysostomi*: A.-M. Malingrey / Ph. Leclerq = SC 341-342 (1988) [TfÜK].

T: J. A. Cramer / V. Moesl, *Predigten und kleine Schriften*, 11 vols., L 1772-1776 [con 25 cartas].— J. Lutz, Tb ²1853 [52 homilías].— F. Knors, Pb 1862 [*Jo*].— J. Fluck, *Die ascetischen Schriften*, F 1864.— J. C. Mitterrutzner / M. Schmitz / J. Wimmer / A. Hartl / J. Schwetschlager / N. Liebert / B. Sepp = BKV¹ 10 vols. (1869-1884) [*De sacerdotio, De virginitate, Epistula ad Theodorum, De paenitentia, De statuis, Homiliae* (selección), *Epistulae* (selección), *Homiliae in epistulas Pauli*].— Max, Herzog zu Schsen, 2 vol., Ra 1910-1911 [*In Matthaeum*].— J. C. Baur / A. Neagle / J. Jatsch / W. Stoderl = BKV² 8 vols. (1915-1936) [*In Matthaeum, De sacerdotio, In epistulam ad Romanos, Philippenses, Colossenses, Galatas, Ephesios*].— M. Daidenthaller, Linz 1951 [*Contra Iudaeos, Adversus Iudaeos*].— L. Schläpfer, Dü 1966 [*Vita Chrysostomi*].— J. Glagla, PB 1968 [*De inani gloria* ÜK].

I: J. A. de Aldama, *Repertorium Pseudo-Chrysostomicum* = PIRHT 10 (1965).— M. Aubineau, *Codices Chrysostomici Graeci, I: Britanniae et Hiberniae* 0 PIRHT 13 (1968).— R. E. Carter, *Codices Chrysostomici Graeci, II: Codices Germaniae* = PIRHT 14 (1968);

III: Codices Americae et Europae occidentalis = PIRHT 15 (1970).— A.-M. Malingrey / M. L. Guillaumin, *Indices Chrysostomici, I: Ad Olympiadem, Ab exilio epistula, De providentia Dei* = AlOm A 31 (1978).— W. Lackner, *Codices Chrysostomici Graeci, IV: Codices Austriae* = PIRHT (1981).— R. E. Carter, *Codices Chrysostomici Graeci, V: Codicum Italiae pars prior* = PIRHT (1983).— R. A. Krupp, *Saint John Chrysostom: A Scripture Index*, Lanham/MD — NY — Lo 1984.

L: artículos de léxico: J.-M. Leroux: TRE 17 (1988) 118-127.— R. Wilken: EEC 495-497.— A.-M. Malingrey: EECh I 440-442.

Exposiciones globales: Ch. Baur, *S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire*, Lo — P 1907.— Ch. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 vols., Mu 1929-1930.— A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome*. Sa vie — son oeuvre, P 1941.— D. Attwater, *St John Chrysostom, Pastor and Preacher*, Lo 1959.

Misceláneas: ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo per il XV° centenario della sua morte 407-1907, R 1908.— P. C. Christou (ed.), ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ. Studies on St. John Chrysostomo = ABla 18 (1973).— Ch. Kannengiesser (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin* = ThH 35 (1975).

Estudios: I. Auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in der Schriften des hl. Johannes Chrysostomus* = Par. 14 (1959).— P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo* = AnGr 178 (1970).— R. Kaczynski, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus* = FThSt 94 (1974).— H. W. G. Liebeschütz, «The Fall of John Chrysostom»: NMS 29 (1985) 1-31.— M. A. Schatkin, *John Chrysostom as Apologist*. With Special Reference to *De incomprehensibili, Quod nemo laeditur, Ad eos qui scandalizati sunt*, and *Adversus oppugnatores vitae monasticae* = ABla 50 (1987).— R. Delmaire, «Les "lettres d'exil" de Jean Chrysostome. Étude de chronologie et de prosopographie»: RechAug 25 (1991) 71-180.— N. Adkin, «The Date of St John Chrysostom's Treatises on "*Subintroductae*"»: RBen 102 (1992) 255-266.

Homilías. M. von Bonsdorff, *Zur Predigttätigkeit des Johannes Chrysostomus*. Biographisch-chronologische Studien über seine Homilienserien zu neutestamentlichen Büchern, Helsingfors 1922.— W. Wenk, *Zum Sammlung der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus* (con edición de los números 6, 8, 27, 32 y 33) = WSt Beiheft 10 (1988).

Estado / Sociedad / Entorno: A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. Avec un com-

mentaire archéologique sur l'*Antiochikos* (196 ss.) par R. Martin = BEFAR 194 (1959).— S. Verosta, *Johannes Chrysostomus, Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz — V — K 1960.— O. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo*. Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo = OCA 201 (1976).— A. González Blanco, *Economía y sociedad en el bajo imperio según San Juan Crisóstomo*, M 1980.— R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews*. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century, Berkeley — Los Ángeles — Lo 1983.— G. Albert, *Goten in Konstantinopel*. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr. = SGKA NF I/2 (1984).— A. Stötzel, *Kirche als «neue Gesellschaft»*. Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus = MBTh 51 (1984).— J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom, O 1990.

Teología: P. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus*. Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im 4. Jahrhundert = TThSt 18 (1966).— A. M. Ritter, *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit*. Ein Beitrag zur Erforschung der griegisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche = FKDG 25 (1972).— F.-X. Druet, *Langage, images et visages de la mort chez Jean Chrysostome*, Namur 1990.

A) *De sacerdotio*

La obra más difundida de Juan, que Jerónimo tuvo ya en sus manos en el 392 (*De viris illustribus* 129), es su tratado sobre el sacerdocio, inspirado por *oratio II* de Gregorio de Nacianzo. El historiador eclesiástico Sozomeno (*Historia ecclesiastica* 6,3) la fecha en el tiempo del diaconado de Juan (381-386), otros la sitúan en su retiro monacal anterior al diaconado; en cambio, los editores últimos (Nairn, Malingrey) la remiten a los años 388-390.

El tratado se divide en seis libros en forma de diálogo literario con un tal Basilio, cuya identidad e historicidad es imposible averiguar. Según cuenta el libro primero, el motivo para escribir la obra fue la decisión de Juan y Basilio, amigos, de llevar una vida igual en todo. Mas cuando Basilio acepta el episcopado creyendo que Juan hará otro tanto, pero éste rehúsa ser obispo por la alta dignidad y responsabilidad del cargo, se desarrolla el diálogo porque Basilio se queja a Juan del engaño de éste y Juan debe motivar y defender su comportamiento. Por eso, el

libro segundo, tras una primera parte sobre la demostración extraordinaria del amor de Cristo en el llamamiento, trata directamente de las dificultades y peligros del ministerio sacerdotal y episcopal. Los libros III-VI —siempre con la finalidad de demostrar la responsabilidad del ministerio que supera las capacidades de Juan y de justificar su negativa— pinta un cuadro grandioso de las tareas del sacerdote y de su recta administración: protección de las vírgenes y viudas, ejercicio de la justicia, proclamación de la palabra de Dios, defensa de la fe, responsabilidad acerca de los otros, también de los errores de ellos. En efecto, mientras que el monje sólo necesita preocuparse de su propia salvación, el sacerdote, responsable de su comunidad, necesita una medida aún más alta de erudición, celo, fuerza y virtud. Por eso, también los castigos por su fracaso sobrepasan la medida común.

Cf. también los datos para VI.

E: A.-M. Malingrey = SC 272 (1980) [TfÜK].

T: J. C. Mitterrutzner: BKV[1] I (1869) 16-148.— A. Naegle = BKV[2] 27 (1916).

I: A.-M. Malingrey, *Indices Chrystostomici II* = AlOm A 31/2 (1989).

L: W. A. Maat, *A Rhetorical Study of St. John Chrysostom's «De sacerdotio»* = PatSt 71 (1944).— H. Dörries, «Erneuerung der kirchlichen Amts im vierten Jahrhundert. Die Schrift *De sacerdotio* des Johannes Chrysostomus und ihre Vorlage, die *Oratio de fuga sua* des Gregor von Nazianz»: B. Moeller / G. Ruhbach (eds.), *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte.* Kirchenhistorische Studien, Tb 1973, 1-46.— P. G. Alves de Sousa, *El sacerdocio ministerial en los libros «De sacerdotio» de san Juan Crisóstomo,* Pm 1975.— A. Houssiau / J.-P. Mondet, *Le sacerdoce du Christ et de ses serviteurs selon les Pères de l'Église,* Lov 1990.— R. Staats, «Chrysostomus über die Rhetorik des Apostels Paulus. Makarianische Kontexte zu "*De sacerdotio* IV,5-6"»: VigChr 46 (1992) 225-240.— M. Lochbrunner, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus = Hereditas* 5 (1993).

B) Las homilías sobre las estatuas

A finales de febrero, poco antes de que comenzara el tiempo cuaresmal del 387, el emperador Teodosio impuso un nuevo impuesto que enfureció a la población de Antioquía hasta el punto de que ésta se lanzó a hacer demostraciones por la ciudad durante las cuales fueron derribadas en el foro las estatuas del emperador y de su familia. Esto col-

mó la medida de los tumultos y la ofensa a la majestad. A ello se respondió con la pena de muerte. Tidameno, prefecto de la ciudad, ordenó que se practicaran de inmediato numerosas detenciones, que se pusieran en marcha procesos judiciales, que se llevaran a cabo ejecuciones, y advirtió que la ciudad entera debía estar preparada para el castigo más duro del emperador, incluso el de su destrucción total. En esta situación de pánico y de inseguridad, el patriarca Flaviano viajó personalmente a Constantinopla para implorar gracia del emperador. Y Juan pronunció durante la cuaresma 22 homilías que, por su motivo, llevan el título de «Homilías sobre las estatuas» y constituyen el punto culminante de su arte oratoria. En ellas no se limita a pintar con los colores más vivos los actuales acontecimientos de Antioquía como consecuencia de su propio endeudamiento, sino que sabe inocular de forma inigualable consuelo y esperanza partiendo de la fe y de la espera de la fiesta de la Pascua. Porque, con independencia del castigo que el emperador pudiera decretar, para la salvación eterna importa sólo la conversión del corazón y la vida intachable, para lo que Juan imparte orientación concreta en los sermones. La homilía última, tenida en el día mismo de Pascua (25 de abril), pudo cerrar la serie homilética con un júbilo indescriptible porque Flaviano había regresado de Constantinopla con la noticia del indulto para la ciudad.

En su edición (1718-1738), Bernard de Montfaucon publicó aparte la homilía 21 como catequesis independiente sobre el bautismo. Migne la reprodujo así, de modo que desde entonces se contaban sólo 21 homilías sobre las estatuas. Pero Athanasios Papadopoulus-Kerameus propuso por primera vez (1909) que se reintegrara esta homilía en su lugar original. Y eso es lo que los editores de las catequesis bautismales sostienen y apoyan con otros argumentos.

Cf. también los datos para VI.

E: PG 49, 15-222, 231-240.

T: J. C. Mitterrutzner = BKV[1] II (1874).

L: M. A. Burns, *Saint John Chrysostom's Homilies on the Statues: A Study of their Rhetorical Qualities and Form* = PatSt 22 (1930).— M. Soffray, *Recherches sur la syntaxe de saint Jean Chrysostome d'après les «Homilies sur les statues»*, P 1939.— D. G. Hunter, «Preaching and Propaganda in Fourth Century Antioch: John Chrysostom's *Homilies on the Statues*: *ID.* (ed.), *Preaching in the Patristic Age* (FS W. J. Burghardt), NY — Mahwah/NJ 1989, 119-138.— F. van de Paverd, *St. John Chrysostom, the Homilies on the Statues, An Introdution* = OCA 239 (1991).

C) Las catequesis bautismales

Como hemos señalado ya en relación con las homilías catequéticas de Teodoro de Mopsuestia, en Antioquía preparaban a los candidatos al bautismo los sacerdotes, no el obispo, que sí era responsable de esa tarea en las restantes comunidades. También las once catequesis bautismales de Juan, la mayoría de ellas descubiertas en este siglo (1909/1957), datan de su tiempo en Antioquía. Ellas constituyen dos series de tres (Piédagnel / Doutreleau) o cuatro catequesis (Papadopoulus-Kerameus, Kaczynski) del año 388 y ocho (Wenger) o siete (Kaczynski) de uno de los años entre el 388 y el 397. La diversa clasificación es debida a que una de las homilías está recogida en los manuscritos de ambas series, pero sólo la unidad de las tres primeras homilías de la primera serie es indudablemente clara. Juan pronunció las cuatro primeras homilías de la primera serie 30 días y 20 días antes de la Pascua, el miércoles de la Semana Santa exclusivamente para los bautizandos, y en la Noche Pascual para toda la comunidad junto con los recién bautizados. Pronunció las siete catequesis de la segunda serie al principio y al final de la cuaresma, en la Noche Pascual y cuatro durante la semana de Pascua. Reiner Kaczynski añade aún en su edición (1992), como «Catequesis número 1», la homilía 21 sobre las estatuas, que Juan pronunció el miércoles de la Semana Santa (21 de abril) del 387 y que, por tanto, se dirige también a los candidatos al bautismo. Está por ver si esta colocación se va a imponer, pues precisamente su reinclusión en las homilías sobre las estatuas habla en contra de tal papel especial, según el cual habría que destacar también como catequesis bautismales otras muchas homilías pronunciadas por Juan en el tiempo de cuaresma y de Pascua.

En la preparación al bautismo, Juan (a la vista de la costumbre de aplazar el bautismo, muy extendida en el siglo IV) comienza por expresar su alegría porque los candidatos se han decidido a recibir el bautismo sin esperar al final de sus vidas. Interpreta el bautismo como renacimiento, iluminación, muerte y resurrección con Cristo, como desposorio espiritual y perdón radical de todos los pecados. En efecto, dice, es posible una segunda penitencia, pero es difícil y ojalá no sea necesaria. Antes y después del bautismo hay que ganar la batalla contra el mal mediante la disciplina y la moderación, sobre todo en la ingestión de alcohol. Juan advierte en repetidas ocasiones contra el juramento. Eso parece indicar que se trataba de un problema extendido en su comunidad o en la ciudad. Luego explica el sentido de la fecha del bautismo en la Noche Pascual, el de los ritos bautismales (exorcismos, unciones, lavatorio, vestidura blanca) y el símbolo bautismal, haciendo especial hincapié en la recta fe en la Trinidad y en Cristo, contra erróneas inter-

pretaciones arrianas y sabelianistas. Después del bautismo, Juan explica el sentido de la eucaristía y exhorta a conservar la gracia bautismal. Pero en la catequesis II/5 lamenta que ya durante la semana de Pascua los recién bautizados, junto con otros muchos miembros de la comunidad, no acudan al culto porque han preferido ir a las carreras de caballos y al teatro. Finalmente, las catequesis II/6 y 7 proponen a los mártires y a Abrahán como ejemplos resplandecientes y como ayudas para la fe y la vida cristiana.

Cf. también los datos para Excurso 3 y VI.

E: A. Wenger = SC 50 ([2]1970) [TfÜK].— A. Piédagnel / L. Doutreleau = SC 366 (1990).

T: M. Schmitz: BKV[1] III (1879) 90-131.— R. Kaczynski = FC 6/1-2 (1992) [ETdÜ].

L: J. A. Weaver, *Catechetical Themes in the Post-Baptismal Teaching of St. John Chrysostom* = SST 159 (1964).— Th. M. Finn, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom* = SCA 15 (1967).— H. M. Riley, *Christian Initiation*. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan = SCA 17 (1974).— D. Sartore, «Il mistero del battesimo nelle catechesi di S. Giovanni Crisostomo»: Lat. 50 (1985) 358-395.— P. Devos, «Saint Jean Chrysostome à Antioche dans quatre homélies baptismales (dont *BHG* 1930 w)»: AnBoll 109 (1991) 137-156.— J.-P. Cattenor, *Le baptême mystère nuptial*. Théologie de saint Jean Chrysostome, Venasque 1993.

VII. RUFINO DE CONCORDIA (AQUILEYA)

Mientras que Epifanio de Constancia (Salamis), Juan Crisóstomo, Jerónimo y otros participaron en diversa medida, a finales del siglo IV y comienzos del siglo V, en la disputa en torno a Orígenes y su teología, Orígenes constituyó el principal campo histórico-literario del trabajo de Tiranio Rufino porque la mayor parte de la ingente obra de Orígenes se ha conservado sólo por sus traducciones.

Nació en Concordia, al oeste de la ciudad de Aquileya, hacia el 345. Aproximadamente entre los años 358 y 368 recibió en Roma, junto con Jerónimo, la habitual formación gramatical y retórica de su tiempo, lo que permite concluir que su familia no carecía de recursos económicos

y que debió de tener una posición elevada. Tras su regreso a Aquileya, se unió allí a una comunidad monástica y recibió el bautismo sin haber cumplido los treinta años (371/372). Poco después se dirigió a la cuna del monacato, a Egipto, donde permaneció ocho años (373-380), recorrió los monacatos del desierto, se encontró en Alejandría con la asceta Melania la Mayor, asistió sobre todo a las clases de Dídimo el Ciego y conoció la teología origenista. En el 381 fundó en el Monte de los Olivos, Jerusalén, un monasterio masculino junto al monasterio de mujeres que Melania había fundado unos años antes (entre los años 374 y 378),[6] y vivió allí durante dieciséis años en contacto estrecho con los obispos de Jerusalén. El obispo Juan lo ordenó sacerdote entre los años 390 y 394. Al estallar la controversia en torno a Orígenes en el 393, él defendió a Orígenes situándose en el lado de su obispo Juan, con lo que se ganó la animosidad de Epifanio y de su viejo amigo Jerónimo, que vivía en Belén desde el 386. Cierto que se reconciliaron públicamente en la Pascua del 397, pero la controversia en torno a Orígenes reverdeció enseguida entre ellos.

Rufino volvió a Roma en el 397 y tradujo al latín, después de la Regla de Basilio, la «Apología en favor de Orígenes» de Pánfilo, y a Eusebio, con una *professio fidei* propia, completamente ortodoxa, como preámbulo y con el tratado *De adulteratione librorum Origenis* como epílogo. Sostenía ahí que Orígenes había sido un maestro ortodoxo de la Iglesia y que los pasajes de su obras que suenan a heterodoxos son falsificaciones de interpolaciones posteriores. Así, al año siguiente (398) tradujo al latín el *De principiis* de Orígenes limando en sentido ortodoxos los pasajes polémicos, y se situó ahí en la serie de traducciones de Orígenes realizadas por Jerónimo. Claro que éste señaló con desagrado la actitud proorigenista que imputaba implícitamente a Rufino, y envió a Roma en el 399 su propia versión latina —absolutamente literal y correcta, según sus propias palabras—, con un escrito de acompañamiento muy polémico (*epistula* 84). Rufino, que residía entonces en Aquileya, se defendió (final del 400) con una «Apología al obispo Anastasio de Roma», a la que en la primavera del 401 siguieron los dos libros de la «Apología contra Jerónimo». Pero ya no reaccionó a la dura respuesta de Jerónimo en la *Apologia adversus libros Rufini* (401/402).

Los restantes años de vida que le quedaron[7] estuvieron dedicados a otros trabajos de traducción; principalmente de otras obras de Orígenes (Homilías sobre Josué [año 400], Jueces y Salmos 36-38 [400 o

6. Cf. N. Moine, Mélanie l'Ancienne: DSp 10 (1980) 958.

7. E. estudio de C. p. Hammond Bammel (JThS NS 28 [1977] 372-429) deja bien a las claras que las fechas de los diez últimos años de vida de Rufino distan bastante de ser seguras.

401], Génesis, Éxodo y Levítico [403-404], los comentarios a la carta a los romanos [405-406], al Cantar de los Cantares, las homilías sobre Números [410] y la *Historia eclesiástica* de Eusebio, que completó hasta el final del reinado de Teodosio el Grande (395). El instinto crítico-literario de Rufino es, más bien, flojo, pues traduce también el «Diálogo de Adamancio» como obra de Orígenes (398/399); las *Sentencias* de Sexto Pitagórico tomándolas por obra de Sixto II (antes del 401), y las *Pseudoclementinas* considerándolas obra genuina del papa discípulo de los apóstoles (406 o 407). Cuando los godos comenzaron a invadir Italia, Rufino huyó primero a Roma (hay indicios de que estuvo en la Ciudad Eterna en el 406; Hammond Bammel supone que estuvo ya en el 403) y luego al monasterio *Pinetum* (en la costa del mar Tirreno, no lejos de Terracina), donde escribió durante la cuaresma del 408 *De benedictionibus patriarcharum*, su obra propia más importante. Tras la conquista de Roma en el 410 se dirigió a Sicilia y falleció en Mesina entre octubre del 411 y la primavera del 412.

Con su actividad como traductor Rufino no perseguía el objetivo filológico de una traducción al pie de la letra, sino que —en una época en la que el creciente desconocimiento del griego impedía recibir la herencia teológica y cultural griega— trataba de comunicar lo necesario para dominar los problemas de su tiempo. Hay que tener esto en cuenta sobre todo en las traducciones de las obras de Orígenes, donde él admite y razona los cambios que introduce. Porque las traducciones paralelas de Jerónimo se han perdido y no es posible echar mano de ellas como correctivo. Dado que a causa de la controversia origenista y de los avatares de la historia de la transmisión se ha perdido el original griego de muchas obras traducidas por Rufino, éste se convirtió en el testigo destacado de ellas; y en cuanto a Orígenes —con todas las reservas—, en el testigo principal de su teología.

Cf. también los datos para VIII.

E: *Opera omnia*: M. Simonetti = CChr.SL 20 (1961).— *De benedictionibus patriarcharum*: M. Simonetti / H. Rochais / P. Antin = SC 140 (1968) [TfÜK].— *De ieiunio*: H. Marti = SVigChr 6 (1989) [TdÜK].— *Historia ecclesiastica*: Th. Mommsen: GCS 9/2 (1908) 951-1040.— *In Psalmos*: F. Merlo / J. Gribomont = CBLa 14 (1972) [TK].

T. H. Brüll = BKV[1] (1876) [*Commentarius in Symbolum*].

L: *artículos de léxico*: F. Thelamon: DSp 13 (1988) 1107-1117.— J. Gribomont: EECh II 746.

Exposiciones globales: F. X. Murphy, *Rufinus of Aquileia (345-411)*. His Life and Works = SMH NS 6 (1945).— G. Fedalto, *Rufino di Concordia (345c-410/411) tra Oriente e Occidente*, Roma 1990.

Misceláneas: *Rufino de Concordia e il suo tempo*, 2 vols. = AnAl 31 (1987).— *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia* = AnAl 39 (1992).

Estudios: M. M. Wagner, *Rufinus the Translator*. A Study of his Theory and his Practice as illustrated in his Version of the *Apologetica* of St. Gregory Nazianzen = PatSt 73 (1945).— C. P. Hammond Bammel, «The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of his Move South from Aquileia»: JThS NS 28 (1977) 372-429.— F. Thelamon, *Païens et chrétiens au IVe siècle*. L'apport de l'«Histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée, P 1981.— C. P. Hammond Bammel, *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung* = AGLB 10 (1985).— T. Christensen, *Rufinus of Aquileia and the «Historia ecclesiastica», Lib. VIII-IX, of Eusebius*, Copenhague 1989.— N. Pace, *Ricerche sulla traduzione di Rufino del «De principiis» di Origene*, Florencia 1990.— É. Junod, «L'auteur de l'*Apologie pour Origène* traduite par Rufin. Les témoignages contradictoires de Rufin et de Jérôme à propos de Pamphile et d'Eusèbe»: A. Dupleix (ed.), *Recherches et tradition* (FS H. Crouzel) = ThH 88 (1992) 165-179.— C. Molè Ventura, *Principi fanciuli*. Legittimismo costituzionale e storiografia cristiana nella tarda antichità, Catania 1992.

VIII. JERÓNIMO

El otro gran traductor de la Iglesia latina, en realidad el más importante, fue el compañero de estudios de Rufino y posterior adversario en la controversia del origenismo: Sofronio Eusebio Jerónimo. Ambos llevaron una vida parecida durante años; incluso llegaron a compartirla por algún tiempo. Aunque Jerónimo habla de sí mismo en sus obras más que otros muchos, sin embargo numerosos datos de su vida y de sus obras permanecen inseguros. Por eso, en cuestiones relacionadas con la datación hay que cotejar siempre, al menos, las tres tomas de postura más recientes: Jean Gribomont (*Patrología* III, BAC 422, Madrid [3]1993, 249-289, y EECh I [1983/92] 430 s.), Pierre Nautin (TRE 15 [1986] 304-315) y Harald Hagendahl / Jan Hendrik Waszink (RAC 15 [1991] 117-339).

Nació en el 347 o 348 en la pequeña ciudad fortificada de Estridón, cerca de Emona (hoy: Ljubljana, Eslovenia, y cuya localización exacta se desconoce). Como Rufino, vino al mundo en una acomodada familia cristiana de terratenientes. En el 360 fue a Roma para estudiar gra-

mática y retórica. Trabó allí amistad con Rufino y tuvo por maestro al famoso gramático Aelius Donatus. Durante sus años de estudio adquirió no sólo una considerable colección de clásicos latinos, sino también extraordinarios conocimientos de latín y de literatura que marcaron sus escritos durante toda su vida, a pesar de que más tarde consideró él que «ciceronianismo» y cristianismo eran incompatibles. Un detalle contado por él mismo arroja una luz significativa sobre su modo de vida en ese tiempo, a pesar de que aún no había recibido el bautismo: «Cuando estuve de muchacho en Roma y fui educado en el estudio de las artes liberales solía ir los domingos con otros de la misma edad e ideas a las tumbas de los apóstoles y mártires. Descendíamos a las criptas[8] subterráneas, que albergan, a derecha e izquierda, los cuerpos de los difuntos» (*Commentarii in Ezechielem* XII 50,5/13,243-254).

Con Rufino conoció los círculos monásticos de Roma y se sintió fascinado por los ideales de la vida monástica. Pero mientras que Rufino llevó a la práctica el ideal nada más regresar a Aquileya, parece que Jerónimo, después de recibir el bautismo en Roma (367/368), emprendió la carrera de funcionario público en Tréveris, residencia imperial de las Galias. Agustín habla en sus *Confessiones* (VIII 6,15) de dos comisarios imperiales de Tréveris que, en un paseo, dieron con una casa de monjes, encontraron allí la *Vita* de Antonio, padre del monacato egipcio (escrita por Atanasio hacia el 357/358, al poco de morir Antonio [355/356], y traducida al latín por Evagrio de Antioquía antes del 375), se entusiasmaron espontáneamente de aquello y abandonaron sus cargos cortesanos. Aunque uno no esté de acuerdo con Pierre Courcelle en identificar a ambos con Jerónimo y Bonoso[9], la escena describe la atmósfera en la que Jerónimo volvió a decidir (hacia el 370) poner fin a la carrera civil para llevar en su patria chica y en la comunidad de su amigo Rufino en Aquileya una vida de ascetismo y de dedicación a la creación intelectual. Se trataba, sin duda, de una situación comparable con la de los círculos algo posteriores que nacieron en torno a Agustín en Casiciaco y en Tagaste.

La comunidad de Aquileya se disolvió y tanto Jerónimo como Rufino se dirigieron a los orígenes orientales del monacato: Rufino (373) a Egipto y Jerónimo (¿371?) pasó por Constantinopla para llegar a Antioquía, donde lo acogió Evagrio, el futuro obispo de la comunidad vetero-nicena de Antioquía. Vivió durante algún tiempo como eremita en el desierto de Calcis[10] (al sur de Alepo), pero regresó luego a Antioquía.

8. «Cripta» designaba en la Antigüedad, como se desprende con claridad de este texto, las galerías de las catacumbas.

9. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, P 1950, 181-187.

10. Nautin pone en tela de juicio la historicidad de las cartas de Jerónimo a este

Ese período antioqueno, que duró aproximadamente hasta el año 379/380, marcó de forma imborrable la orientación de su vida. Adquirió buenos conocimientos de griego y de hebreo que pusieron los cimientos para su futura actividad de traductor. Comenzó a estudiar intensamente la Biblia que años atrás —como Agustín— había considerado repelente por su estilo pedregoso, y escuchó (¿377?) las conferencias exegéticas de Apolinar de Laodicea, que le sirvieron de base para sus futuros trabajos en el texto bíblico y en su interpretación. Su conversión de su entusiasmo, incluso obsesión, por la literatura clásica al estudio de la Sagrada Escritura se produjo en medio de una profunda crisis vital, como él mismo cuenta acerca de su famoso sueño. Soñó que se encontraba ante el tribunal de Dios y que escuchaba su veredicto: «Tú eres un ciceroniano, no un cristiano; donde está tu tesoro, allí está tu corazón (Mt 6,21)» (*Epistula* 22,30). Con todo, los clásicos —como pone de manifiesto el análisis de sus obras— no dejaron de influir en Jerónimo durante toda su vida, si bien pasaron a un segundo plano en comparación con el cristianismo.

Jerónimo estudió —sin duda en la biblioteca legada por Eustacio— los escritos de Orígenes, cuyas obras traduciría él al latín. Imitando a su anfitrión Evagrio, se adhirió a la comunidad vétero-nicena y fue ordenado sacerdote por Paulino con la condición de que no se viera obligado por ello a abandonar su vida monacal. Y comenzó su actividad literaria. Es seguro que escribió en ese tiempo la primera leyenda monacal de la literatura cristiana, la *Vita* del eremita egipcio Pablo; tal vez (según Nautin) hizo también ya entonces las primeras traducciones de Orígenes (homilías sobre Isaías, Jeremías y Ezequiel). En cambio, los otros investigadores fechan estos primeros trabajos de traducción en el período siguiente en Constantinopla, empujado por Gregorio de Nacianzo. En efecto, en el 379 o 380 viajó con el obispo Paulino a Constantinopla, pues éste quería que Teodosio, el nuevo emperador, niceno, le reconociera como obispo legítimo de Antioquía. A decir verdad, fracasó esa empresa ya que el emperador y el concilio (381) reconocieron a Melecio. Pero Jerónimo contactó entonces con los capadocios Gregorio de Nacianzo como patriarca de Constantinopla, con Gregorio de Nisa y con Anfiloquio de Iconio, y comenzó o continuó su actividad de traductor. En todo caso, nació en Constantinopla la traducción y continuación de la Crónica de Eusebio hasta el año 378, que influyó así hasta bien entrada la Edad Media.

Tras la renuncia de Gregorio de Nacianzo a la sede episcopal de Constantinopla, Paulino y Jerónimo regresaron a Antioquía, pero no

respecto y admite sólo una estancia cerca del desierto, en Maronia, 50 kilómetros al este de Antioquía, en los años 378/379.

cejaron en su empeño de conseguir el reconocimiento de la comunidad vétero-nicena. En la primavera del 382 viajaron con Epifanio de Constancia (Salamis) a Roma. Jerónimo hacía de intérprete. Un sínodo romano del 382, al que asistió también Ambrosio de Milán, reconoció a Paulino como único obispo legítimo de Antioquía, pero su decisión no tuvo efecto en Oriente. Epifanio y Jerónimo residían en casa de las viudas Paulina y sus hijas Eustoquio y Marcelina que —como habían hecho ya la madre y la hermana de los grandes capadocios Basilio el Grande y Gregorio de Nisa— habían transformado sus casa en monasterios, lo que significó para Jerónimo la vuelta a los contactos que había mantenido ya con esos círculos ascéticos durante sus años de estudio, y la continuación de sus propios esfuerzos. Esas mujeres eran personas elegantes, acomodadas y cultas. Marcelina incluso aprendió hebreo para poder estudiar la Biblia en su texto original. Por eso, cuando Paulino y Epifanio regresaron a Oriente en el verano del 383, Jerónimo permaneció en Roma, según él mismo cuenta, como secretario del obispo Dámaso (*Epistula* 123,9). Nautin duda de que este dato sea correcto, pero una *Vita* del siglo XII presenta por eso a Jerónimo como cardenal, y la iconografía posterior gustaba de representarlo como tal.

Al producirse el 11 de diciembre del 384 el fallecimiento de Dámaso, su mecenas y protector, Jerónimo llegó a albergar esperanzas de convertirse en su sucesor (*Epistula* 45,3). Pero no fue él el elegido, sino Siricio, pues Jerónimo, por su celo ascético, se había creado muchos enemigos en la ciudad, pues fustigaba sin miramientos y con virulencia las anomalías espirituales y morales. «Jerónimo era por naturaleza un sátiro innato; su humor, observación atinada y talento literario no tenían par, pero tampoco su acritud y maldad tuvieron parangón en aquel siglo amante de la polémica» (Harald Hagendahl: Gn. 40 [1968] 582). Emergieron entonces por primera vez las características de Jerónimo que aparecieron aún con mayor claridad más tarde en las controversias con Rufino, Agustín y otros. Sus propios ataques eran virulentos, pero él era sensible y fácilmente vulnerable. Hizo tantos enemigos en Roma que se vio obligado a abandonar la ciudad. Llegaron incluso a sospechar que mantenía relaciones no puras con las mujeres de su círculo ascético. En agosto del 385 tomó en Ostia un barco para Jerusalén. Paula y su hijo Eustoquio le siguieron con otras correligionarias y se encontraron con él en Reggio di Calabria. De allí viajaron a Jerusalén pasando por Chipre y Antioquía. Llegaron a su destino a finales del 385, pero dejaron enseguida la ciudad emprendiendo rumbo a Egipto para visitar los eremitarios egipcios y en Alejandría a Dídimo, el gran conocedor de Orígenes. En la primavera del 386 regresaron a Palestina, se asentaron definitivamente en Belén y fundaron un monasterio de hombres y tres de mujeres.

Los años siguientes, en los que Jerónimo pudo hacer uso abundante de la biblioteca origenista y eusebiana de Cesarea de Palestina, fueron de intensa actividad literaria. Vieron la luz, entre otros, traducciones de la Biblia, comentarios a las cartas a Filemón, a los gálatas, a los efesios, a Tito, al Eclesiastés, a Miqueas, Sofonías, Nahúm, Habacuc, Ageo, Jonás y Abdías, la traducción del *De spiritu sancto* de Dídimo, de las homilías de Orígenes sobre Lucas, y el catálogo de escritores *De viris illustribus*. En septiembre del 392, después de la fiesta de consagración de una iglesia en Jerusalén, Jerónimo se vio arrastrado a la controversia entre Epifanio de Constancia (Salamis) y Juan de Jerusalén en torno a la teología de Orígenes. Él se puso del lado de Epifanio, al que conocía desde hacía años. En cambio, su amigo Rufino tomó partido por el obispo Juan de Jerusalén. Con ello no sólo comenzó una polémica contra Rufino que duraría años, sino que Jerónimo se encontró en una situación eclesiástica difícil. En efecto, su hermano hizo que Epifanio lo ordenara diácono sin el permiso de Juan, bajo cuya jurisdicción se encontraba el monasterio de Belén. En respuesta, Juan excomulgó al monasterio. Jerónimo se defendió en la obra *Contra Ioannen Hierosolymitanum* y buscó apoyo en Teófilo de Alejandría. Tras esfuerzos de muchas partes, Juan se reconcilió con Jerónimo el Jueves Santo del 397, y éste con Rufino por aquellos días. No está claro si la posición de Jerónimo experimentó un cambio radical con las polarizaciones de la disputa en torno a Orígenes. Él apreció y tradujo las obras de éste tanto antes como después de la polémica. El que en la polémica se pusiera del lado de Epifanio quizá pudo deberse en un principio sólo a razones personales; y el litigio con Rufino no versó ante todo sobre la teología de Orígenes, sino sobre si era correcta o no la traducción de *De principiis*, lo que encendió la discusión a partir del 397 (cf. VII).

También las relaciones de Jerónimo con otros grandes obispos de su tiempo estuvieron plagadas de tensiones. Porque Ambrosio se sirvió en sus obras *De spiritu sancto* del escrito homónimo de Dídimo y de las homilías de Orígenes en su comentario de Lucas, Jerónimo tradujo ambas obras al latín para descubrir esos plagios. Sin duda, resulta casi imposible discernir si le movió a ello su afán de venganza porque Ambrosio no había apoyado a Paulino y a él en el sínodo de Roma del 382 o le empujaron sus reivindicaciones filológicas. La correspondencia epistolar con Agustín en los años 400-404 tuvo un discurrir difícil; y durante la polémica origenista entre Teófilo y Juan Crisóstomo él tradujo para Teófilo cartas al latín (cf. C, más adelante).

Los años 403-405 constituyeron en la vida de Jerónimo un corte durante el que él no se dedicó a las letras porque Paula, tras larga enfermedad, falleció el 26 de enero del 404. Luego reanudó la redacción de

comentarios bíblicos: Zacarías, Malaquías, Oseas, Joel y Amós (406), Daniel (407), Isaías (408/409), Ezequiel (411-414 o 412-415) y Jeremías (a partir del 415). Con todo, tras la conquista de Roma por Alarico el 24 de agosto del 410 y de la consiguiente corriente migratoria también a Palestina, sufrió un nuevo parón su actividad creativa. En el invierno del 415/416 vio la luz el *Dialogus contra Pelagianos*, que habían encontrado cobijo en Juan de Jerusalén.

Jerónimo falleció el 30 de septiembre del 419 o 420. La Iglesia occidental lo venera desde el 1295 —junto con Ambrosio, Agustín y Gregorio Magno— como a uno de los cuatro «grandes doctores de la Iglesia latina». La iconografía gusta de representarlo como «Jerónimo en la caja» y con un león a sus pies (la representación más conocida es la calcografía de Alberto Durero). La primera hace referencia a su monacal vida de estudio. La leyenda del león al que él habría sacado una espina de la pata y que, por agradecimiento, luego no abandonó aparece por primera vez en una *Vita* del siglo IX. Se trata de una leyenda ambulante que se aplica más tarde, por ejemplo, al duque sajón y bávaro Enrique «El León» (1142-1180).

No proviene de Jerónimo el famoso *Martyrologium Hieronymianum*, una importante lista universal de mártires y santos para cada día del año, compilada en el norte de Italia (¿Aquileya?) entre los años 435 y 450 basándose en tres martirologios o calendarios anteriores.

B: P. Antin: CChr.SL 72 (1959) IX-LII.— M. Tilly: BBKL 2 (1990) 818-821.

E: *Opera omnia*: PL 22-30.— PLS 2,18-328.— *Adversus Pelagianos*: C. Moreschini = CChr.SL 80 (1990).— *Chronik*: R. Helm = GCS 24 (1913).— *Contra Rufinum*: P. Lardet = CChr.SL 79 (1982).— P. Lardet = SC 303 (1983) [TfÜK].— *Homiliae*: G. Morin = CChr.SL 78 (1958).— *In Danielem*: F. Glorie = CChr.SL 75 A (1964).— *In Ezechielem*: F. Glorie = CChr.SL 75 (1964).— *In Hieremiam*: S. Reiter = CSEL 59 (1913).— S. Reiter = CChr.SL 74 (1960).— *In Ionam*: Y.-M. Duval = SC 323 (1985) [TfÜK].— *In Isaiam*: M. Adriaen = CChr.SL 73-73 A (1963).— R. Gryson / P.-A. Deproost / J. Coulie / E. Crousse = VL 23 (1993) [*I-IV*].— *In Matthaeum*: D. Hurst / M. Adriaen = CChr.SL 77 (1969).— É. Bonnard = SC 242 + 259 (1977-1979) [TfÜK].— *In Prophetas minores*: M. Adriaen = CChr.SL 76-76 A (1969-1970).— *Psalter*: H. de Sainte-Marie = CBLa 11 (1954).— *Quaestiones in Genesim, Hebraica nomina, In Psalmos, In Ecclesiasten*: P. de Lagarde / G. Morin / M. Adriaen = CChr.SL 72 (1959).— *Vita Hilarionis / Epitaphium sanctae Paulae*: Ch. Mohrmann / A. A. R. Bastiaensen / J. W. Smit / L. Canali / C. Moreschini: Vite dei Santi IV, Vero-

na 1975, 69-237, 291-369 [TfÜK].— *Vita Pauli eremitae*: R. Degòrski, R 1987.

T: P. Leipelt = BKV[1] 2 vols. (1872-1874) [selección de cartas, escritos polémicos y hagiográficos].— L. Schade = BKV[2] 3 vols. (1914-1937) [biografías de monjes, necrologías, homilías, escritos dogmáticos, cartas].—

I: B. Lambert, *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta*. La tradition manuscrite des oeuvres de saint Jérôme, 7 vols. = IP 4 (1969-1972).— Cetedoc / E. Gouder / P. Trombeur, *Instrumenta Lexicologica Latina zu CChr.SL 79, series A (Formae), series B (Lemmata)*, Tu 1982-1986 [microfichas].— Cetedoc, *Thesaurus Sancti Hieronymi, series A — Formae*, Tu 1990; *Concordantiae*, Tu s/f [microfichas].

L: artículos de léxico: P. Nautin: TRE 15 (1986) 304-315.— H. Hagendahl / J. Waszink: RAC 15 (1991) 117-139.— J. Gribomont: EECh I 430 s.

Estudios de conjunto: G. Grützmacher, *Hieronymus*. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte, 3 vols. = SGTK VI/3, X/1-2 (1901-1908) = Aalen 1969.— F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, 2 vols. = SSL 1-2 (1922).— P. Antin, *Essai sur saint Jérôme*, P 1951.— F. X. Murphy, *A Monument to Saint Jerome*. Essays on Some Aspects of His Life, Works and Influence, NY 1952.— P. Antin, *Recueil sur saint Jérôme* = CollLat 95 (1968).— M. Testard, *Saint Jérôme, l'apôtre savant et pauvre du patriciat romain*, P 1969.— J. N. D. Kelly, *Jerome*. His Life, Writings and Controversies, Lo 1975.

Misceláneas: Y.-M. Duval (ed.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*. XVIe centennaire du départ de saint Jérôme de Rome et son installation à Bethléem, P 1988.

Biblia: J. Steinmann, *Hieronymus, Ausleger der Bibel*. Weg und Werk eines Kirchenvaters, Co 1961 [f P 1958 = 1985].— W. Hagemann, *Wort als Begegnung mit Christus*. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus = TThSt 23 (1970).— V. Petri, *Omelie origeniane sui Salmi*. Contributo all'identificazione del testo latino = StT 289 (1980).— C. Estin, *Les psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures* = CBLa 15 (1984).— J. I. Pock, *Sapientia Salomonis*. Hieronymus' Exegese des Weisheitsbuches im Licht der Tradition, Graz 1992.— P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe»*, P 1985.— J. Bravermann, *Jerome's Commentary on Daniel*. A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretation of the Hebrew Bible = CBQ.MS 7 (1978).— Y.-M. Duval, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*. Sources et

influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme, 2 vols., P 1973.— F. Mali, *Das «Opus imperfectum in Matthaeum» und sein Verhältnis zu den Matthäuskommentaren von Origenes und Hieronymus* = IThS 34 (1991).— A. Souter, *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, O 1927, 96-138.— E. A. Clark, «The Place of Jerome's Commentary on Ephesians in the Origenist Controversy: the Apokatastasis and Ascetic Ideals»: VigChr 41 (1987) 154-171.

Polémica con Rufino / Controversia origenista: J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*. Étude sur la querelle de Saint Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensamble de son oeuvre polémique, P 1905.— I. Opelt, *Hieronymus' Streitschriften* = BKAW NF II/44 (1973).— E. A. Clark, *The Origenist Controversy*. The Cultural Construction of an Early Christian Debate, Princeton/NJ 1992.— P. Lardet, *L'Apologie de Jérôme contre Rufin*. Un commentaire = SVigChr 15 (1993).

Lengua/literatura: H. Goelzer, *Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de saint Jérôme*, P 1884.— P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, P [2]1948, 37-115.— E. Arns, *La technique du livre d'après saint Jérôme*, P 1953.— H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*. A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers = AUG 64 (1958).— D. S. Wiesen, *St. Jerome as a Satirist*. A Study in Christian Latin Thought and Letters, Ithaca/NY 1964.

Otros estudios: Y. Bodin, *Saint Jérôme et l'Église* = ThH 6 (1966).— Ch. Pietri, *Roma Christiana*. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440), 2 vols. = BEFAR 224 (1976).— Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority and Church in the Age of Jerome and Cassian*, O 1978.— H. Kech, *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur*. Studien zum Phänomen der Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus, Göppingen 1977.— *Gerolamo e la biografia letteraria*, Génova 1989.— A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Première partie: le monachisme latin. De la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356-385), P 1991.— St. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis*. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen = Hist.E 72 (1992).

A) Traducciones bíblicas

La *Vulgata*, la traducción latina de la Biblia vigente hasta hoy, y que fue revisada en 1979 en cumplimiento de un encargo del concilio Vaticano II convirtiéndose en la «Nueva Vulgata», se remonta en su sustancia a Jerónimo. No es posible demostrar con seguridad que el papa Dámaso le encargara oficialmente la traducción. En todo caso, Jerónimo comenzó a trabajar en ella durante sus años romanos (382-385), y dirigió el Prólogo al papa Dámaso. Hasta entonces existían en las diversas Iglesias parciales diferentes Biblias latinas que en la actualidad recopila y edita el Instituto Vetus Latina de Beuron (cf. capítulo 4.I).

Jerónimo comenzó con la revisión del texto latino de los evangelios cotejándolo con la *Septuaginta*. Preparó dos traducciones del Antiguo Testamento: una basándose en los *Hexapla* de Orígenes (cf. capítulo 3.V.C.1), pero comprendía sólo los libros de Salmos, Job, Proverbios, Cantar de los Cantares, Eclesiastés y Crónicas (publicada después del 385 en Belén); la segunda, completa, siguiendo —según su propio testimonio— el texto original hebreo (aparecida 393-404/405). Parece, sin embargo, que Jerónimo no disponía de los conocimientos de hebreo necesarios para ello. Por eso, se supone que utilizó también para ella una *Hexapla* que contenía el texto hebreo en transcripción hebrea y griega.

Cf. también los datos para el capítulo 4.I.

E: Biblia sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem, 17 vols., R 1926-1987.— R. Weber, 2 vols., St 1969.— *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*, Ciudad del Vaticano 1979.

I: F. Kaulen, *Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata*. Eine systematische Darstellung ihres lateinischen Sprachcharakters, F ²1904.— W. E. Plater / H. J. White, *A Grammar of the Vulgata, Being an Introduction to the Study of the Latinity of the Vulgate Bible*, O 1926.— B. Fischer, *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta vulgatam versionem*, 5 vols., St 1977.

L: F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel*. Ein Handbuch für Vorlesungen und Selbstunterricht, Pb 1928.— H. J. Vogels, *Vulgatastudien*. Die Evangelien der Vulgata untersucht auf ihre lateinische und griechische Vorlage = NTA 14/2-3 (1928).— G. Q. A. Meershoek, *Le latin biblique d'après saint Jérôme* = LCP 20 (1966).— H. F. D. Sparks, «Jerome als Biblical Scholar» CHB 1 (1970) 510-541.— «Institut für neutestamentliche Textforschung»/V. Reichmann: TRE 6 (1980) 178-181.— T. Stramare (ed.), *La Bibbia «Vulgata» dalle origini ai nostri giorni* = CBLa 16 (1987).— R. Gryson, «S. Jérôme traducteur d'Isaïe. Réflexions

sur le text d'Isaïe XIV, 18-21 dans la Vulgate et dans l'*In Esaiam*»: *Muséon* 104 (1991) 57-72.— M. Wissemann, *Schimpfworte in der Bibelübersetzung des Hieronymus*: BKA NF II/86 (1992).

B) *De viris illustribus*

El biógrafo romano Suetonio († ca. después del 70) había publicado —junto a sus famosas biografías de emperadores— una colección con biografías de autores famosos titulada *De viris illustribus* para rendir tributo a las extraordinarias prestaciones literarias del genio romano. Empalmando de modo consciente con esa obra, Jerónimo publicó en 393, bajo el mismo título, un catálogo de 135 autores cristianos —desde Pablo hasta él mismo— para destacar también las sobresalientes prestaciones literarias del cristianismo e invalidar la afirmación de que sólo personas incultas abrazaban el cristianismo. Para ello Jerónimo no estudió todos los autores y obras, sino que extrajo principalmente de la Biblia y de la Historia eclesiástica de Eusebio las noticias y catálogos de obras. El libro está considerado como «Protopatrología» y ha tenido varios continuadores: Genadio de Marsella (h. 480/490),[11] Isidoro de Sevilla (615-618), que añadió sobre todo padres africanos y españoles, e Ildefonso de Toledo († 667) con más interés histórico local. Siete de los catorce obispos —exclusivamente hispanos— que él añadió le precedieron en la sede episcopal de Toledo; y sólo ocho de ellos habían cultivado también la actividad literaria.

E: E. C. Richardson = TU 14/1a (1896).— G. Herding = BiTeu (1924).

L: St. von Sychowski, *Hieronymus als Litterarhistoriker*. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des H. Hieronymus «*De viris illustribus*» = KGS 2/2 (1894).— C. A. Bernoulli, *Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus*. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, F — L 1895.— A. Feder, *Studien zum Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus*, F 1927.— P. Nautin, «La date du "*De viris illustribus*" de Jérôme, de la mort de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze»: RHE 56 (1961) 33-35.— A. Ceresa-Gastaldo, «La tecnica biografica del "*De viris illustribus*" di Gerolamo»: Ren. 14 (1979) 221-236.— S. Pricoco, *Storia letteraria e storia ecclesiastica dal «De viris inlustribus» di Girolamo a Gennadio* = Sic-Gym Quaderni 6 (1979).—

11. S. Pricoco, «Gennadius of Marseilles»: EECh I 342: «Hoy se rechaza como no auténtico ..., pero puede que fuera escrito en el entorno y época de Genadio». Pero Ch. Pietri (TRE 12 [1984] 376) confirma de nuevo la opinión tradicional «identificado con seguridad en la tradición de los manuscritos».

I. Opelt, «Hieronymus' Leistung als Literarhistoriker in der Schrift *De viris illustribus*»: Orph. NS 1 (1980) 52-75.— P. Nautin, «La liste des oeuvres de Jérôme dans le "*De viris illustribus*"»: Orph. NS 5 (1984) 319-334.

C) Epistolario

El cuerpo epistolar de Jerónimo cuenta en total 154 números y constituye una mina inestimable para conocer su persona, sus relaciones y actividades y la historia de su tiempo. Pero 34 de esos números no provienen de él, sino que están dirigidos a él, traducidos por él o que por motivos desconocidos fueron a parar a su *Corpus*: 19, 35, 46, 51, 56. 67, 80, 83, 87, 89-96, 98, 100, 101, 104, 110, 111, 113, 116, 131, 132, 135-137, 144, 148-150. Sus autores son:

Papa Anastasio (95),

Agustín (56 = Aug *ep* 28, 67 = Aug *ep* 40, 101 = Aug *ep* 67, 104 = Aug *ep* 71, 110 = Aug *ep* 73, 111 = Aug *ep* 74: a Presidio, 116 = Aug *ep* 82, 131 = Aug *ep* 166, 132 = Aug *ep* 167, 144 = Aug *ep* 202 A: a Optato),

Papa Dámaso (19, 35),

Dionisio de Lidda (94: a Teófilo de Alejandría, traducida por Jerónimo),

Epifanio de Constancia (Salamis) (51: a Juan de Jerusalén, traducida por Jerónimo; 91),

Papa Inocencio (135: a Aurelio de Cartago, 136, 137: a Juan de Jerusalén),

Pamaquio y Océano (83),

Paula y Eustoquio (46: a Marcela),

Rufino (80),

Sínodo de Jerusalén (93: a Teófilo de Alejandría, traducida —sin duda— por Jerónimo),

Teófilo de Alejandría (87, 89, 90: a Epifanio de Constancia, 92 traducida por Jerónimo, 96: 16ª carta pascual, traducida por Jerónimo; 98: 17.ª carta pascual, traducida por Jerónimo; 100: 21ª carta pascual, traducida por Jerónimo; 113: fragmento del *Liber enormis*, traducido por Jerónimo).

La carta 148 pertenece a Pelagio, la 149 a un autor desconocido (Pseudo-Columbano); la carta 150 de Procopio de Gaza está dirigida a un Jerónimo, pero no al de Estridón. Quedan, pues, 120 piezas auténticas debidas a la pluma de Jerónimo, a las que se sumó en 1981 una (n. 27*) entre las 29 cartas de Agustín redescubiertas por Johannes Divjak, así como una carta (n. 19*) dirigida a Jerónimo. Además tam-

bién pertenecen al epistolario amplio los prólogos a las traducciones, que se transmiten y publican junto con éstas.

La autenticidad de las cartas desde el desierto de Calcis (*epp* 5-14), que Hermann Josef Frede (Kirchenschriftsteller 357) fecha en el año 374 —una precisión que no pasa de tener el valor de suposición dada la comentada inseguridad de la cronología de aquellos años— es rechazada por Pierre Nautin debido a «algunos momentos discordantes que permiten suponer que las escribió más tarde, en el 387, para demostrar a sus calumniadores que él había vivido realmente entre monjes» (TRE 15, 304). Por lo que yo sé, Nautin defiende en solitario esta opinión.

La correspondencia con Agustín, transmitida también en el corpus epistolar de éste, no tuvo buena estrella al principio. En el 394/395, antes de ser consagrado obispo, Agustín se dirigió por primera vez, por carta, a Jerónimo (*ep* 56 = Aug *ep* 28) con observaciones y sugerencias a su traducción de la Biblia. Le pedía que tuviera a bien señalar los pasajes en los que la traducción latina se aparta de Septuaginta. Un cofrade de Agustín debía entregar la carta en su peregrinación a Tierra Santa, pero ésta no tuvo lugar. Pero Agustín hizo que Rufino tuviera acceso a la carta, lo que irritó a Jerónimo. Por eso, cuando Agustín escribió en el 400 otra carta a Jerónimo (*ep* 67 = Aug *ep* 40), éste no se dignó responder. Agustín se disculpó, de modo que entablaron entonces una correspondencia a veces dificultosa y sólo esporádica; principalmente sobre cuestiones de la Biblia y de teología:

ep 102 = Aug *ep* 68 (año 402),
ep 103 = Aug *ep* 39 (¿año 397? o ¿403?),
ep 105 = Aug *ep* 73 (año 403/404),
ep 112 = Aug *ep* 75 (año 403/404),
ep 115 = Aug *ep* 81 (¿año 405?),
ep 134 = Aug *ep* 172 (año 416),
ep 141 = Aug *ep* 195 (año 418),
ep 142 = Aug *ep* 123 (año 410),
ep 143 = Aug *ep* 202 (año 419).

La carta 57 *«De optimo genere interpretandi»* —del año 395 o 396—, aunque se debió a motivos de actualidad, es todo un tratado básico de los principios seguidos por Jerónimo en la traducción. En ella se defiende de la acusación de haber traducido de forma equivocada y tendenciosa, con perjuicio para Juan, una carta de Epifanio de Constancia (Salamis) al obispo Juan de Jerusalén en la que aquél atacaba a éste por su origenismo. Tras poner en claro que en la traducción en cuestión se trataba de un escrito privado y no destinado a la publicación que sólo mediante robo y traición había llegado a la opinión pública, Jerónimo subraya su principio básico de que una traducción debe reproducir con

precisión el sentido de un texto y, por tanto, alejarse de una versión esclava de la letra.

El intercambio epistolar con el patriarca Teófilo de Antioquía durante la segunda fase de la controversia origenista en torno a los «hermanos largos» y Juan Crisóstomo a partir del 401 ha conservado en la traducción latina de Jerónimo documentos preciosos de esta confrontación que se han perdido en el resto de fuentes.

Además son dignas de mención las cartas 14, 58 y 122 sobre la vida como monje, 22 y 130 sobre la virginidad, 46 y 79 sobre la viudez, 52 sobre el sacerdocio, así como la correspondencia con el papa Dámaso (15, 16, 18-21, 35, 36).

E: I. Hilberg = CSEL 54-56 (1910-1918).— J. Schmid = FlorPatr 22 (1930) [*epp* Hier-Aug].— J. Divjak = CSEL 88 (1981) 130-133 [*ep* 27*].— Y.-M. Duval: BAug 46 B (1987) 394-401, 560-568 [*ep* 27* TfÜK].

T: L. Schade = BKV^2 II-III (1936-1937) [2-17, 21-24, 27, 31-33, 37-41, 43-49, 52-55, 57s., 60-63, 68-71, 75s., 79, 81s., 86, 88, 99, 102s., 105, 107, 112, 114, 115, 118, 122s., 125s., 128-130, 133s., 138s., 141-143, 145-147, 151-154 ordenadas por temas].— K. Ernesti, Pb 1902 [107, 128].— L. Schade / J. B. Bauer = SKV 2 (1983) [14, 22, 52, 107, 125].— C. White, *The Correspondence (394-419) Between Jerome and Augustine of Hippo*, Lewiston —Queenston —Lampeter 1990 [EeÜ].

L: N. Pronberger, *Beiträge zur Chronologie der Briefe des hl. Hieronymus*, Amberg 1913.— J. N. Hritzu, *The Style of the Lettres of St. Jerome* = PatSt 60 (1939).— P. Steur, *Het Karakter van Hieronymus van Stridon bestudered in zijn brieven*, N — Utrecht 1945.— M. Marcocchi, *Motivi umani e cristiani sell'epistolario di S. Girolamo*, Mi 1967.— G. Stoico, *L'epistolario di S. Girolamo*. Studio critico-letterario di stilistica latina, Nápoles 1972.— R. J. O'Donnell, «When Saintly Fathers Feuded: The Correspondence Between Augustine and Jerome»: *Thought* 54 (1979) 344-364.— J. M. Blázquez, «Aspectos de la sociedad romana del Bajo imperio en las cartas de San Jerónimo»: *Gerión* 9 (1991) 263-288.— St. Rebenich, «Der heilige Hieronymus und die Geschichte — Zur Funktion der *Exempla* in seinen Briefen»: RQ 87 (1992) 29 a 46.— R. Hennings, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2, 11-14* = SVigChr 21 (1994).

Cartas concretas: N. Adkin, «"*Oras: loqueris ad sponsum; legis: ille tibi loquitur*" (Jerome, *Epist.* 22,25,1)»: VigChr 46 (1992) 141-150.— B. Feichtinger, «Der Traum des Hieronymus — ein Psycho-

gramm»: VigChr 45 (1991) 54-77 [*ep.* 22,30].— N. Adkin, «Jerome als Centoist. *Epist.* XXII, 38,7»: RSLR 28 (1992) 461-471.— N. Adkin, «*"Taceo de meis similibus"* (Jerome, *Epist.* LIII,7)»: VetChr 29 (1992) 261-268.— G. J. M. Bartelink, *Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi (Epistula* 57). Ein Kommentar = Mn.S 61 (1980).— J. H. D. Scourfield, *Consoling Heliodorus.* A Commentary on Jerome, *Letter* 60, O 1993 [TeÜK].— R. Hennings, «Rabbinisches und Antijüdisches bei Hieronymus Ep 121,10»: J. van Oort / U. Wickert (eds.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 49-71.

Capítulo VIII

LITERATURA MONÁSTICA Y HAGIOGRAFÍA

En la vida de muchos de los Padres de la Iglesia del siglo IV que hemos presentado hasta ahora se puso de manifiesto ya el importante papel del monacato en la teología y en la historia de la Iglesia: en Atanasio, en los Capadocios, en Epifanio de Constancia (Salamis), en Diodoro de Tarso y en sus discípulos Rufino de Concordia (Aquileya) y Jerónimo. El monacato cristiano nació en la segunda mitad del siglo III en Egipto como anacoretismo (ἀναχωρεῖν = subir: del poblado valle del Nilo al desierto circundante). Llevadas por el deseo de observar de modo radical el evangelio, algunas personas se desprendían de todos sus bienes e incluso abandonaban la comunidad social a fin de vivir en adelante sólo para Cristo (μόναχος = el que vive solo [para Cristo]). Esto se dio primero allí donde las condiciones topográficas, climáticas y sociales lo favorecían, en las regiones desérticas de Egipto y no mucho después en Siria, regiones con culturas sapienciales autóctonas que se remontaban a tiempos anteriores a la helenización, que nunca llegó a ser completa. No habría de pasar mucho tiempo hasta que se formaran comunidades en el desierto, naciendo así el monacato cenobítico (κοινὸς βίος = vida común) de nuevo primero en Egipto. Y finalmente comenzó a desarrollarse en la segunda mitad del siglo IV también una vida conventual en medio de la civilización y de las ciudades creando una clausura (*clausura/claustrum* = recinto cerrado, convento) mediante el cierre de la casa al mundo exterior. Las comunidades conventuales necesitaron a la larga una regla que ordenara su vida en común. La regla constituye el primer género de literatura monástica, al que se sumará después el de los escritos espirituales para los monjes.

La literatura hagiográfica que nace en el siglo IV, a la que pertenecen en sentido amplio los relatos de peregrinos, también está relacionada estrechamente con el monacato. Hasta entonces, en la Iglesia se había venerado como santos sólo a mártires, y se habían transmitido sus testimonios en panegíricos, vidas y actas de mártires. Con los monjes apareció en escena un segundo grupo de cristianos ejemplares a los que

se peregrinaba como a «santos vivientes», al tiempo que se acudía también a los santos lugares de la vida de Cristo en Palestina y a las tumbas de los santos (principalmente de los apóstoles y mártires en Roma). Y se escribían y divulgaban sus vidas. El rápido desarrollo de esta literatura produjo una hagiografía abundante que también plasmó por escrito las biografías de los restantes grandes Padres y santos. Y cuando no se disponía de datos históricos seguros —o incluso como añadidura a los hechos históricos— se echaba mano de leyendas piadosas y de relatos de milagros. Los itinerarios (*iter* = camino) servían de guía a los que querían emprender una peregrinación; y a los que no podían emprender tal viaje les edificaba el relato del itinerario y de los santos lugares.

Ambas literaturas, la monástica y la hagiográfica, tuvieron desde su nacimiento a mediados del siglo IV un esplendor que no sólo perduró durante el resto de la época de los Padres, sino que, viviendo hitos especiales en la Edad Media, ha sobrevivido hasta el presente.

T: H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der Alten Kirche* = SQS NS 6 (1933).— K. S. Frank, *Frühes Mönchtum im Abendland*, 2 vol., Zu —Mu 1975.

L: *artículos de léxico*: J. Gribomont / P. Miquel / J. Dubois: DSp 10 (1980) 1536-1571.— J. E. Goehring: EEC 612-619.— J. Gribomont: EECh I 566 s.— F. von Lilienfeld: TRE 23 (1993) 150-193.

Introducciones y exposiciones globales: B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche* = RKAM 1 (1969).— G. M. Colombás, *El monacato primitivo.* Hombres, hechos, costumbres, instituciones, 2 vols., BAC (1974-1975).— K. S. Frank (ed.), *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche* = WdF 309 (1975).— K. S. Frank, *Grundzüge der Geschichte der christlichen Mönchtum*, Da 1979.— F. Prinz, *Askese und Kultur.* Vor- und frühbenediktinischen Mönchtum an der Wiege Europas, Mu 1980.— M. Augé, *Lineamenti di storia dell'antico Monachesimo*, R 1981.— J.-M. Garrigues / J. Legrez, *Moines dans l'assemblée des fidèles à l'époque des Pères IVe-VIIIe siècle* = ThH 87 (1990).— A. de Vogüe, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité.* Première partie: Le monachisme latin. De l'Itinéraire d'Égerie à l'éloge funèbre de Népotien (384-396), P 1993.

Orígenes: K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tb 1936 = Aalen 1981.— R. Lorenz, «Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert»: ZKG 77 (1966) 1-61.— P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* = TU 95 (1966).— A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien.* Pour une phénoménologie du monachisme, Bégrolles 1979.

Oriente: A.-J. Festugière, *Ursprünge christlicher Frömmigkeit.* Bildung oder Heiligkeit im Mönchtum des altchristlichen Oriens, tr. E. Feichtinger, F — Ba — V 1963 [f *Les moines d'Orient* I, P 1961].— *Il monaachesimo orientale* = OCA 153 (1968).

Occidente: I. Gobry, *Les moines en Occident*, 3 vols., P 1985-1987.

Egipto: D. J. Chitty, *The Desert a City.* An Introduction to the History of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire, O 1966.— L. Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IVe siècle*, P 1990.— G. Could, *The Desert Fathers on Monastic Community*, O 1993.

Siria: A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient.* A Contribution to the History of Culture in the Near East, 2 vols. = CSCO 184 (1958) + 197 (1960).— I. Peña / P. Castellana / R. Fernández, *Les reclus syriens.* Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie = SBF.CMi 23 (1980).— I. Peña / P. Castellana / R. Fernández, *Les cénobites Syriens* = SBF.CMi 28 (1983).— I. Peña, *La desconcertante vida de los monjes sirios.* Siglos IV-VI, Salamanca 1985 [i Turín 1990].

Las Galias/Lérins: S. Pricoco, *L'isola dei santi.* Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico, R 1978.— R. Nouailhat, *Saints et patrons.* Les premiers moines de Lérins, P 1988.— C. M. Kasper, *Theologie und Askese.* Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert = BGAM 40 (1991).

Historia del término: K. S. Frank, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum = BGAM 26 (1964).— F. E. Morard, «Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle. Influences bibliques et gnostiques»: FZPhTh 20 (1973) 332-411 [también como separata: Fri 1974].— E. A. Judge, «The Earliest Use of Monachos for "Monk" (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism»: JAC 20 (1977) 72-89.— P. Miquel, *Lexique du désert.* Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien, Bégrolles 1986.

Teología: E. E. Malone, *The Monk and the Martyr.* The Monk as the Successor of the Martyr = SCA 12 (1950).— Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique = Theol(P) 49 (1961).— H. Holze, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum.* Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia = FKDG 48 (1992).

Cf. también los datos para la Introducción.

E: H. U. von Balthasar (ed.), *Die grossen Ordensregeln*, Zu — Co [2]1961.— H. Styblo, «Die *Regula Macharii*»: WSt 76 (1963) 124-158.— J. Neufville, «Règle des IV Pères et seconde Règle des Pères. Texte critique»: RBen 77 (1967) 47-106.— A. de Vogüé, *Les Règles des Saints Pères* = SC 297-298 (1982) [TfÜK].

T: G. Turbessi, *Regole monastiche antiche*, R 1974.— M. Puzicha, *Die Regeln der Väter*. Vorbenediktinische lateinische Regeltradition = MüSt 40 (1990).

I: E. Kasch, *Das liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregeln* = RBS.S 1 (1974).— J.-M. Clément, *Lexique des anciennes règles monastiques occidentales*, 2 vols. = IP VII A-B (1978).— P. Bonnerue, «Concordance sur les activités manuelles dans les règles monastiques anciennes»: StMon 35 (1993) 69-96.

L: A. Mundó, *Études sur les anciennes règles monastiques latines*, Oslo 1964.— M. M. Van Molle, «Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune connue en chrétienté»: VS.S 21 (1968) 108-127.— A. de Vogüé, *Les règles monastiques anciennes (400-700)* = TSMAO 46 (1985).— J. Gribomont, «Rules, monastic»: EECh II 746 s.— P. Bonnerue, «*Opus et labor* dans les règles monastiques anciennes»: StMon 35 (1993) 265-291.

A) La Regla de Pacomio

El monacato cenobítico nació en Egipto a principios del siglo IV. Pacomio, su fundador, había vivido antes —como cuentan sus vidas— siete años como anacoreta; luego, por inspiración divina, fundó hacia el año 320 el primer *coenobium* (monasterio de vida comunitaria) en Tabennisi, cerca de Dendera, en la Tebaida, en la orilla derecha del Nilo central. Su nueva forma de vida monástica alcanzó súbitamente un éxito tan grande que él mismo fundó otros ocho monasterios masculinos y dos femeninos con unos cuantos cientos de miembros a los que él presidía como abad general. El éxito de su obra se basó en la intuición de que tales comunidades tenían que regirse por una regla común a todos y que obligara en igual medida a todos los miembros, también a los presidentes. Así nació en el curso del tiempo la primera regla monástica de la historia de la Iglesia, no en un momento como esbozo acabado y menos aún antes de las fundaciones de monasterios, sino de las experiencias de vida común bajo un dirigente carismático que observaba con

prudencia, captó bien las exigencias de la vida comunitaria, supo valorarlas, y con gran conocimiento del corazón humano, tacto y visión de lo adecuado consiguió plasmar todo ello en una Regla. Por eso, no es posible demostrar si la versión de la regla de Pacomio que hoy conocemos fue escrita ya en vida de él († 9 de mayo del 347)[1] ni cuántas añadiduras de sus sucesores contiene.

La regla se ha conservado íntegra sólo en la traducción latina de Jerónimo. Debido al creciente número de cristianos latinos que entraban en los conventos pacomianos, Jerónimo la tradujo del griego en el año 404 a petición de algunos alejandrinos. La mayoría de los manuscritos conocidos y la transmisión en una *recensio longior* (considerada como la auténtica) y en una *recensio brevior* ponen de manifiesto la alta popularidad que la Regla de Pacomio alcanzó también en el ámbito de la lengua latina. Ella se divide en cuatro partes con un total de 193 instrucciones breves: 144 *praecepta (preceptos)*, 18 *praecepta atque instituta* (preceptos e instituciones), 16 *praecepta atque iudicia* (preceptos y estatutos penales) y 15 *praecepta ac leges* (preceptos y leyes). Del texto original copto se han encontrado a lo largo de este siglo 43 parágrafos de los *praecepta* (88-130) y 18 de los *instituta* junto con el prefacio. La traducción griega, sobre la que Jerónimo llevó a cabo la traducción, se ha perdido; sólo se han transmitido de ella *Excerpta* que, a su vez, fueron vertidas al etíope.

Por la misma historia de su nacimiento, la Regla de Pacomio no ofrece un orden sistemático de la vida conventual, sino una colección de instrucciones sueltas que se repiten en algunos puntos, pero que giran en torno a principios inamovibles que conocemos, más bien, por la Regla de Benito de Nursia, la más influyente de todas las Reglas, y que tienen su origen aquí. No hay que perder de vista la finalidad que Pacomio perseguía con la fundación del monacato cenobítico y con sus reglas: por un lado, evitar los peligros del anacoretismo, que él conocía por experiencia personal; y, por otro lado, ofrecer la posibilidad de que el número mucho mayor de cristianos que no eran aptos para la vida eremítica pero que deseaban llevar una vida ascética pudieran hacerlo en la comunidad monástica.

La base espiritual de la Regla de Pacomio y la medida para todo es la Sagrada Escritura; sus dos características supremas son la funcionalidad de todas sus instrucciones para promover la κοινὸς βίος y la moderación que ella mantiene en todo. No hay exageración del ayuno ni del trabajo, de la oración o del aislamiento del mundo exterior. La Regla no conoce votos. Virtud suprema es la obediencia, pero no como prestación personal heroica, sino como función creadora y conserva-

1. Según Lorenz: ZNW 80 (1989). Tradicionalmente el 9 de mayo del 346.

dora de la comunidad, de la que tampoco el superior está excluido, pues él está sometido a la Regla como todos los demás. Todo se tenía en común: las dos comidas y tiempos de oración a la mañana y al atardecer, la santa misa el domingo, el ritmo de trabajo y de descanso, la ropa y las propiedades; se permitía salir del convento sólo en compañía de otro monje. Se vivía en celdas individuales; unas veinte de ellas se agrupaban en una casa bajo un superior, de modo que se daba una esfera privada y la posibilidad de retiro para reflexionar, orar y meditar. En el lugar central se encontraban las instalaciones comunitarias y de explotación (cocina, comedor, estancia de enfermos); más tarde, también una iglesia. Sin embargo, en la fase inicial iban juntos a la iglesia del pueblo. Sólo cuando el número de miembros del monasterio se hizo demasiado grande se invitaba a la comunidad del pueblo y a sus sacerdotes a la iglesia del monasterio a la eucaristía. Rodeaba a todo *un* muro con *una* sola puerta en la que vigilaba un portero bajo cuya supervisión quedaban en un primer momento los recién ingresados, con los que se comportaba como una especie de «maestro de novicios» que los iniciaba en la vida conventual. Numerosas instrucciones se ocupan del trabajo, que era muy apreciado no sólo por las necesidades económicas de las grandes comunidades monásticas, sino como elemento constitutivo del desarrollo personal y espiritual. No se descuidaba el lado intelectual: todos los monjes debían aprender a leer. Cabría decir que la prudencia y el equilibrio que empapan toda la Regla constituyeron el «secreto» de su éxito permanente.

Cf. también los datos para la Introducción y para I.

B. A. Schmidt: BBKL 6 (1993) 1413-1419.

E: A. Boon / L. Th. Lefort, Lov 1932 [*Regula, Epistulae* l].— P. B. Albers = FlorPatr 16 (1923).— L. Th. Lefort, *Œuvres de s. Pachôme et de ses disciples* = CSCO 159-160 (1956) [kTfÜ].— H. Quecke, *Die Briefe Pachoms*. Griechischer Text der Handschrift W.145 der Chester Beatty Library = TPL 11 (1975).— H. Bacht = STGL 8 (1983) [TdÜK].— J. E. Goehring, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism* = PTS 27 (1986) [gTeÜK].

T. E. König: ThStKr 51 (1878) 323-337.— A. Veilleux, *Pachomian Koinonia*, 3 vols. = CistSS 45-47 (1980-1982) [e].

L: *artículos de léxico*: H. Bacht: DSp 12 (1984) 7-16.— J. E. Goehring: EEC 673 s.— J. Gribomont: EECh II 628.

Estudios: P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*, P 1931.— J. Leipoldt, «Pachôm»: BSAC 16 (1962) 191-229.— M. M. Van Molle, «Confrontation entre les Règles et la littérature pachômienne postérieure»: VS.S 21 (1968) 394-424.— A. Veilleux, *La liturgie dans le cénobisme pachômien*

au quatrième siècle = StAns 57 (1968).— F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams* = MüSt 20 (1971).— H. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs.* Studien zum frühen Mönchtum, 2 vols. = STGL 5 + 8 (1972-1983).— A. de Vogüe, «Saint Pachôme et son oeuvre d'après plusiers études récentes»: RHE 69 (1974) 425-453.— Ph. Rousseau, *Pachomius.* The Making of a Community in Fourth-Century Egypt, Berkeley — Los Ángeles — Lo 1985.— J. E. Goehring, «New Frontiers in Pachomian Studies»: B. A. Pearson / J. E. Goehring, *The Roots of Egyptian Christianity*, Fl 1986, 236-257.— R. Lorenz, «Zur Chronologie des Pachomius»: ZNW 80 (1989) 280-283.— T. G. Kardong, «The Monastic Practices of Pachomius and the Pachomians»: StMon 32 (1990) 59-78.— J. Weismayer, «Pachomius und die Gemeinschaft der "Tabennisioten"»: *ID.* (ed.), *Mönchsväter und Ordensgründer.* Männer und Frauen in der Nachfolge Jesu, Wü 1991, 11-32.

B) Las reglas de Basilio el Grande

En virtud del viaje de formación que Basilio el Grande emprendió tras su regreso de Atenas (¿356?) a los centros monásticos de Siria, Mesopotamia, Palestina y Egipto, para sus Reglas Basilio se inspira también en la Regla de Pacomio. Pero su propia experiencia vital y la situación eclesiástica de su tiempo, muy distinta de la del tiempo de Pacomio, les confieren un carácter totalmente nuevo. En unos años en que la Iglesia acababa de salir del tiempo de la opresión y conseguir ser tolerada, la Regla de Pacomio centraba su interés principal en afrontar los peligros del anacoretismo. Además, Atanasio había insertado en seguida el monacato pacomiano en el marco de la Iglesia total. Cuando Basilio optó por la vida ascética, la cristianización del imperio estaba mucho más avanzada, pero la Iglesia se encontraba dividida en la polémica en torno a la recepción del concilio de Nicea (325), y el monacato asiático no estaba integrado, sino que, por el contrario, al considerar que sus propias exigencias ascéticas radicales eran indispensables para todos los cristianos si querían alcanzar la salvación, tendía, más bien, a una herejía eclesiológica. Este radicalismo se basaba en la situación —que se refleja también en la decisión de Basilio (así como de Gregorio y de Agustín entre otros)— de elegir junto con el bautismo la vida ascética porque a ellos, tan versados en las ciencias profanas, les atraía más el primitivo «camino regio» de los primeros cristianos a la perfección que el cristianismo «civil» de su propio tiempo. La grandeza y prestación permanente de Basilio que le valieron con razón el título hono-

rífico de «Padre del monacato oriental» consistieron en integrar en la Iglesia el exagerado y eclesiásticamente divisor entusiasmo ascético, en poner el cimiento teológico e intelectual de su función intraeclesial y en ordenarlo en las reglas monásticas.

A causa de la gran autoridad de Basilio, en su *Corpus asceticum* se han transmitido en total dieciocho obras, aunque de ellas sólo siete son reconocidas como auténticas: (1) *Sermo de iudicio Dei*, (2) *Sermo de fide*, (3) *Regulae morales (Ethica)*, (4) Prólogo al «Gran Asketikon», (5) *Regulae brevius tractatae*, (6) *Regulae fusius tractatae*, (7) Prólogo a la Hypotoposis. Se suman a esto, como piezas importantes de la teología ascética de Basilio, sus cartas 2 y 22.

(1-2) En ambos *Sermones* se trata de prólogos a las *Regulae morales* en una forma revisada más tarde por Basilio mismo.

(3) Las *Regulae morales* de los años 359/360, redactadas por tanto durante su estancia en Annisi junto con Gregorio de Nacianzo y a las que Basilio mismo tituló simplemente *«regulae»* (ὅροι), recogen como en forma de índice 80 referencias a la Sagrada Escritura por las que el lector debía guiarse en su lectura de la Biblia. La posterior revisión facilitó esto añadiendo pasajes bíblicos a modo de extractos.

(4-6) Ambas reglas, junto con sus prólogos, reciben el nombre de «Asketikon». Jean Gribomont llama «Asketikon pequeño» a la primera redacción, de la década 360-370, cuyo texto original se perdió y que se conserva sólo en la versión latina de Rufino (después del 397) y en versiones siríacas. Ella responde a 203 preguntas. La revisión final («Asketikon grande») data de cuando Basilio era obispo y se divide ahora en la Regla más larga, con 55 preguntas y respuestas, y en la Regla más breve, con 313. Obsérvese que los comparativos «más larga — más breve» no hacen referencia al número de las preguntas contestadas, sino a extensión de las respuestas *(Regulae fusius/brevius tractatae)*.

(7) Bajo el modesto título «ὑποτύπωσις (Esbozo) ἀσκήσεως» Basilio agrupó —previa revisión literaria— las *Moralia* y las Reglas para enviarlas con un prólogo a sus discípulos del Ponto, a los que no podía visitar personalmente.

Como sucedió en el caso de Pacomio y en todas las restantes reglas monásticas de la Antigüedad, las Reglas de Basilio no constituyen un sistema, sino que —como pone de manifiesto la forma de preguntas (concretas) y respuestas conocida también por los *Apophthegmata Patrum* egipcios— representan una colección de normas concretas nacidas de la experiencia y que obedecen a unos principios básicos comunes. El primer principio de ellas es el de Pacomio: la Sagrada Escritura constituye la medida exclusiva para todo. El segundo principio dimana del primordial interés de Basilio en integrar el monacato en la Iglesia total: la Sagrada Escritura indica *a todos* en la Iglesia, en igual medi-

da, su camino a la santificación. Por eso, Basilio gusta de llamar a los monjes los «que quieren agradar a Dios con celo». Sin duda, esto se aplica de forma especial a ellos, pero vale para todos los cristianos. Por eso, Basilio fundamenta sus Reglas en el mandamiento del amor recíproco. Pero como Dios creó al hombre como ser social, éste sólo podrá desarrollarse, también como monje, en la sociedad. Partiendo de esa base, Basilio expone la vida ascética espiritual en concreto: pobreza, continencia, modestia como libertad para el Señor; obediencia a la Palabra de Dios siempre que ésta venga a través de autoridades que plazcan a Dios, no sólo del superior del monasterio, sino también del marido para la mujer, del amo para el esclavo, de los padres para los hijos y de la autoridad civil para los ciudadanos del Estado; y todos los demás detalles respecto de la oración, de la comida, del vestido, del trabajo, de los contactos con el exterior, de la dirección, de la penitencia y de otras muchas cosas.

El monacato basiliano se difundió con rapidez en Oriente y en Occidente ya en vida de Basilio, como revelan la traducción de las Reglas y los numerosos manuscritos. En Italia, el papa Gregorio XIII agrupó en 1579 los monasterios allí existentes como «Orden de las basilianos de Grottaferrata» (al sur de Roma), donde perdura todavía hoy.

E: PG 31, 619-1428.— K. Zelzer = CSEL 86 (1986) [l].

T: V. Gröne = BKV[1] II (1877).— von Balthasar 33-133 [selección].— K. S. Frank, St. Ottilien 1981 [ÜK].

L: E. F. Morison, *St. Basil and his Rule: A Study in Early Monasticism*, O 1912.— W. K. L. Clarke, *St Basil the Great*. A Study in Monasticism, C 1913.— F. Laun, «Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit und Entstehung»: ZKG 44 (1925) 1-61.— M. G. Murphy, *St. Basil and Monasticism* = PatSt 25 (1930).— P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée* = ETH (1932).— D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*. Essai historique, Maredsous 1948.— J. Gribomont, *Histoire du texte des ascétiques de S. Basile* = BMus 32 (1953).— J. Gribomont, «Le Monachisme au IVe s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme»: StPatr 2 = TU 64 (1957) 400-416.— J. Gribomont, «Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament»: StPatr 2 = TU 64 (1957) 416-426.— J. Gribomont, «Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile»: Irén. 31 (1958) 282-307, 460-475.— J. Gribomont, «Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: s. Basile»: Aug. 17 (1977) 179-191.

C) Los escritos monásticos de Agustín

Agustín forma parte de las personalidades del siglo IV para las que —como sucedió a Basilio el Grande— su decisión de abrazar la vida cristiana coincidió con la de llevar una vida monástica compartida. Inmediatamente después de su conversión en Milán se retiró desde el otoño del 386 hasta su bautismo en la Pascua del 387 —junto con su madre, Mónica, su hermano Navigio, su hijo Adeodato, sus primos Lastidiano y Rústico, su amigo Alipio y los jóvenes Licencio y Trigecio— a la finca *Casiciaco* de su amigo Verecundo, al pie de los Alpes, al noreste de Milán. Que —como para Basilio en *Annisi*— en ese retiro se trataba más de un *otium* intelectual que de una vida monástica en el sentido pacomiano lo demuestran las obras que nacieron durante ese tiempo: diálogos filosóficos al estilo platónico/ciceroniano sobre la cognoscibilidad de la verdad, la felicidad, el bien, sobre Dios y el hombre. Tampoco la comunidad monástica tras su regreso a Tagaste, en los años 388-391, perdió su carácter erudito aunque tuvo rasgos monásticos más acusados. Allí, lo más granado de la intelectualidad del norte de África se agrupó en torno a Agustín. Eso hizo que en diversas ocasiones miembros de ese grupo fueran nombrados obispos. Y tal circunstancia llevó a Agustín, como es bien sabido, no sólo a lamentarse de ese trastorno para la vida monástica, sino a evitar toda ciudad cuya sede episcopal estuviera vacante (*sermo* 355,2). Pero cuando, finalmente, en Hipona, donde se había creído seguro, fue ordenado sacerdote, se decidió a llevar a cabo la intención primera que lo había conducido hasta allí y fundó un monasterio que se convirtió al fin en el lugar de la *vita communis* de los clérigos de Hipona. Sí, Agustín llegó al extremo de hacer de la vida monástica en pobreza la condición para la ordenación (*sermo* 355,6; 356,14). Él mismo se lamentaba siempre de tener que abandonar su vida monástica por las permanentes preocupaciones de su ministerio episcopal; y cuando, incluso de obispo, se lo permitían las circunstancias, regresaba a su comunidad monástica para encontrar allí recogimiento. La estructura monástica empapó así toda la vida de Agustín desde su conversión y produjo sus dos obras monásticas: la *Regula ad servos* y *De opere monachorum*.

1. Las reglas

Curiosamente, es la Regla de Eugipio la que, cien años después de la muerte de Agustín, dice por primera vez que éste había escrito una regla monástica. Y sólo otros cincuenta años más tarde le identificó un escribano como el autor de la Regla tenida por la agustiniana. De eso y del hecho de que las reglas agustinianas están transmitidas en

un total de nueve piezas provienen los variados problemas de crítica textual, de transmisión, de autenticidad y de datación que Luc Verheijen ha tratado de modo ejemplar y pionero en su edición (1967) y en ambos volúmenes del comentario (1980-1988). Ellos representan el estado de la investigación válido hoy y que George Lawless compendió (1987) de modo claro y preciso. De las nueve piezas, cuatro se dirigen a comunidades masculinas y cinco a mujeres:

(A) Las reglas masculinas:
- (1) *Praeceptum*: Regla (*incipit «Haec sunt quae ut observetis praecipimus ...», explicit « ... in temptationem non inducatur»*);
- (2) *Ordo monasterii*: regla breve (*inc. «Ante omnia, fratres carissimi ... », expl. « ... de vestra salute»*);
- (3) *Praeceptum longius*: la regla más larga = *Ordo monasterii* + *Praeceptum*;
- (4) *Regula recepta*: el *Praeceptum*, al que precede la primera frase del *Ordo*.

(B) Las reglas femeninas:
- (5) *Obiurgatio*: carta que censura la pelea entre las monjas y su desobediencia a sus superiores (*inc. «Sicut parate est severitas ...» expl. « ... lacrimas Petri pastoris»*) (*epistula* 211,1-4);
- (6) *Regularis informatio*: la versión femenina del *Praeceptum* (*epistula* 211,5-16);
- (7) *Epistula longior*: la compilación de la *Obiurgatio* con la *Regularis informatio*;
- (8) *Ordo monasterii feminis datus*: la versión femenina del *Ordo Monasterii*;
- (9) *Epistula longissima*: la compilación de un parágrafo de la *Obiurgatio* con el *Ordo Monasterii feminis datus* y con una serie de párrafos de la *Regularis informatio*.

Quedan, pues, tres textos básicos de las reglas de Agustín: (1) *Praeceptum* y (6) *Regularis informatio*, (2) *Ordo monasterii* y (8) *Ordo monasterii feminis datus* —cuyo texto es igual salvo las diferencias de género—, y (5) *Obiurgatio*. Los cuatro textos restantes no pasan de ser recopilaciones hechas partiendo de estas piezas, y sin que sepamos a ciencia cierta qué mano las llevó a cabo. También las propuestas respecto de la autoría, lugar de origen y fecha de los tres textos básicos apuntan en una dirección reconocida de forma mayoritaria, pero distan mucho de ser seguras y de gozar de aceptación general. La tendencia apunta en el sentido de que los tres textos básicos provienen de la plu-

ma de Agustín, aproximadamente del año 397, redactados en un primer momento para la comunidad monástica de Hipona y transformados después en reglas para mujeres. Ni siquiera Verheijen coincide plenamente con esta opinión, sino que considera §§ 2-10 de (2) *Ordo monasterii* como obra de Alipio, amigo de Agustín y obispo de Tagaste. Por tanto, para estas cuestiones hay que consultar en concreto los detallados informes sobre la investigación y las argumentaciones en Verheijen y Lawless.

El *Praeceptum* (= *Regularis Informatio*) consta de ocho capítulos: (1) sobre el carácter comunitario de la propiedad según la necesidad del individuo y sin envidia o arrogancia; (2) sobre la oración digna en los tiempos fijados, en el oratorio destinado expresa y exclusivamente para ello; (3) sobre la ascesis en la alimentación y vertido, igualmente según las respectivas posibilidades del individuo; (4) sobre el comportamiento fuera del monasterio, es especial con el otro sexo, así como la *correctio fraterna*; (5) sobre la conducta en el monasterio: trabajo, vestimenta, cuidado corporal, enfermedad, administración; (6) sobre litigios y disciplina en el monasterio; (7) sobre la obediencia y los superiores; (8) disposiciones finales: petición de la gracia de Dios y precepto de escuchar la Regla una vez por semana. La idea básica que empapa la Regla de Agustín, como la de Pacomio y la de Basilio, es la imitación de la primera comunidad bíblica (Hch 4,31-35). Por eso, la comunión misma constituye el valor básico de todo a la que debe subordinarse de modo funcioal la vida entera, sin extremismos, sin jactancia personal y sin exigencias desmedidas al individuo, guiada por las palabras de la Sagrada Escritura.

El *Ordo monasterii* (= *Ordo monasterii feminis datus*), mucho más breve, destaca con sus primeras palabras, con mayor claridad aún, la base de todo: «En primer lugar, queridísimos hermanos, hay que amar a Dios; luego, al prójimo». Estas palabras nos recuerdan con fuerza la Regla de Basilio. Vienen a continuación, en 11 parágrafos, instrucciones precisas para la vida monástica: (2) los tiempos de oración, (3) los tiempos de trabajo, (4) el desprendimiento personal, (5-6) obediencia sin resistencia interna, (7) alimentación y lectura durante la comida, (8) abandono del monasterio, (9) orden del día, (10) *correctio*, (11) promesa de la salvación en Cristo a todos los que observan con fidelidad esta Regla. La vida en la comunidad monástica sirve ante todo para superar el egoísmo y para ordenarse a Dios y al prójimo. Ahí ni se exigen ni se desean heroicas prestaciones ascéticas personales, como sucede, por ejemplo, con los anacoretas. La vida de la comunidad se asienta principalmente en tres pilares: el desprendimiento absoluto de todos los miembros del monasterio, la obediencia gozosa y el trabajo, con el que cada uno contribuye al sustento de la comunidad.

Cf. también las indicaciones para Introducción y I.

B: L. M. J. Verheijen, «La Règle de saint Augustin. Complément bibliographique»: Aug(L) 36 (1986) 297-303.

E: L. Verheijen, 2 vols., P 1967.

T: A. Zumkeller, Wü 1962 [ÜK].— W. Hümpfner / A. Zumkeller: von Balthasar 135-171.— T. J. van Bavel, Wü 1990 [ÜK].

L: artículos de léxico: A. Zumkeller: TRE 4 (1979) 745-748.

Estudios: A. Sage, *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits*, P 1961.— A. Sage, *La vie religieuse selon saint Augustin*, P 1972.— L. de Seilhac, *L'utilisation par s. Césaire d'Arles de la Règle de s. Augustin*. Étude de terminologie et de doctrine monastiques = StAns 62 (1974).— L. Verheijen, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Bégrolles 1980; II: Chemin vers la vie heureuse, Lov 1988.— A. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus* = Cass. 11 (²1968).— G. Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, O 1987.— A. Mary, *The Rule of Saint Augustine*. An Essay in Understanding, Villanova/PA 1992.

2. *De opere monachorum*

En torno a la cuestión del trabajo de los monjes estalló hacia el año 400 en Cartago una disputa en la que Agustín —a petición de Aurelio, obispo de Cartago— intervino con el opúsculo *De opere monachorum* ofreciendo explicaciones teológicas y de orden práctico. Él mismo informa sobre el motivo en las *Retractationes* II 47: «Me urgió a escribir el libro sobre el trabajo manual de los monjes aquel círculo serio que había aparecido con la fundación de establecimientos monásticos en Cartago. En efecto, mientras que entre los monjes de allí unos obedecían al Apóstol (cf. 2Tes 3,6-12) y se ganaban el sustento con el trabajo de sus manos, otros querían vivir de las limosnas de los fieles y propalaban su opinión de que rechazando el trabajo con fuente de ingresos para su sustento y para complementarlo seguían, más bien, la exhortación del Señor en el evangelio: "Contemplad las aves del cielo" y "los lirios del campo" (Mt 6,26 y 28)». Pero hay que entender el dicho de Pablo —añadían estos últimos— sólo en sentido espiritual.

Frente a esas dos posturas, Agustín fundamenta el ideal de sus propios monasterios interpretando de modo correcto ambos pasajes bíblicos debatidos. Para ello echaba mano de los respectivos contextos y del conjunto de la doctrina bíblica. Comienza por señalar que Pablo, cuando hablaba del trabajo, se refería al manual. Es cierto —dice Agustín— que los apóstoles recibieron de Cristo mismo la instrucción y el derecho a exigir que los sustentaran los fieles a los que ellos atendían, pero Pablo asignó valor sumo al hecho de no hacer uso de tal derecho, sino

que, más bien, se alimentó con el trabajo de sus propias manos; y eso, en consideración a los miembros más débiles. A decir verdad, esto no exonera a las comunidades de su obligación de cuidar de los monasterios. Pero, por otro lado, eso no puede dar pie a escamotear el trabajo. Tampoco es atinado argumentar que hay que estar totalmente libre para dedicarse sin tregua a la actividad espiritual pues sólo el trabajo realiza la tarea del evangelio. Más bien, el mal ejemplo de los monjes que rehúyen el trabajo resulta contagioso, de modo que sólo puede ser dispensado del trabajo aquel que no está en grado de realizarlo. Porque el dicho del evangelio interpretado de modo erróneo por los monjes no se refiere a la inactividad plena, sino que, más bien, invita a confiar en la asistencia de Dios que sustentará al creyente cuando él mismo no sea capaz de hacerlo. Pero poner a prueba mediante la vagancia esa asistencia contradice de plano su sentido. Con ese planteamiento, Agustín fundamentó detalladamente el sentido y motivación de la máxima *ora et labora*, a la que la Regla de san Benito confirió gran celebridad.

Cf. también los datos para la Introducción, I y C.1.
E: I. Zycha: CSEL 41 (1900) 529-596.
T: R. Arbesmann, Wü 1972 [ÜK].— Frank I 39-106.

II. LITERATURA MONÁSTICA

A) Evagrio Póntico

Mientras que las reglas monásticas reflejan la vida del monacato cenobítico, la restante literatura monástica permite echar una mirada profunda al anacoretismo, en primer lugar a través de Evagrio Póntico. Éste nació hacia el 345 en Ibora, en el Ponto; su padre era corepíscopo de allí. Varios importantes Padres de la Iglesia de su tiempo ejercieron una influencia determinante en su vida. Basilio el Grande lo eligió para lector, Gregorio de Nacianzo lo ordenó de diácono después del 379. Y de éste habría recibido su profunda formación teológica y literaria, pues se presenta en varias ocasiones como discípulo suyo. Acompañó a este último al concilio de Constantinopla (381), donde se quedó con Nectario, patriarca de aquella ciudad, hasta el 383. Luego se retiró primero al monasterio de Rufino y Melania en el Monte de los Olivos, en Jerusalén, pero pocos meses más tarde continuó hasta Egipto. Allí permaneció dos años en las montañas de Nitria, en el Bajo Egipto. Luego se unió a la comunidad medio anacoreta de Celia, en el desierto de Nitria,

en la que vivió hasta su muerte en el año 399. Durante ese tiempo se ganó el necesario sustento como copista, y mantuvo estrechos contactos con los otros grandes próceres del monacato de su entorno, en especial con Macario el Egipcio, que —como discípulo del gran Antonio— presidía a unos 40 kilómetros de allí, en el desierto de Escete (hoy: Wadi Natrun), una comunidad monástica. También contactó con Ammonio, uno de los cuatro «hermanos largos» que tuvieron que ver con Juan Crisóstomo en la primera fase de la controversia origenista.

Aunque Evagrio había muerto ya, el debate origenista tuvo consecuencias catastróficas para la conservación de sus numerosas e importantes obras porque el segundo concilio de Constantinopla (553) lo condenó a título póstumo como origenista (para la problemática de la condena póstuma de un autor tenido por ortodoxo mientras vivía cf. lo dicho acerca de Diodoro en capítulo 7.IV). En consecuencia, se perdieron los originales griegos de sus escritos salvo algunos fragmentos, caso de que no fueran transmitidos de modo pseudoepigráfico bajo el nombre de otros padres, sobre todo de Nilo de Ancira († 430). Con todo, la influencia determinante y permanente de Evagrio es acreedora de gran aprecio pues él fue el primero que consignó por escrito la espiritualidad del anacoretismo y contribuyó a que el monacato egipcio se convirtiera en modelo para todo el mundo cristiano del siglo IV. Por eso, muchas de sus obras se han conservado en traducciones orientales y también en latinas. La *Historia monachorum in Aegypto* transmitida por Rufino, la *Historia Lausiaca* de Paladio, que vivió diez años con él, los *Apophthegmata Patrum*, Juan Casiano y Máximo Confesor no sólo nos ofrecen detalles de la vida de Evagrio, sino que transmiten lo esencial de su teología.

El *opus* de Evagrio consta esencialmente de dos géneros: comentarios bíblicos, que rinden tributo al método exegético alegórico, origenista, y escritos ascéticos y monásticos que —como en el caso de los Capadocios— se cimientan en la mística origenista, pero sin limitarse a repetirla. La teología espiritual de Evagrio no pierde de vista al anacoreta, se centra en la pregunta acerca del sentido de ese tipo de vida y en la consiguiente cuestión de cómo puede él recorrer su camino a Dios superando las dificultades y tentaciones aparejadas con ese camino. En lo soteriológico, Evagrio parte básicamente de que al principio todas las criaturas fueron seres espirituales (νόες) puros que habían sido creados sólo para el conocimiento (γνῶσις) de Dios a fin de unirse así con él. Pero al apostatar de la visión de Dios fueron convertidas en almas a las que la misericordia de Dios puso como ángeles, hombres y demonios en diversos cuerpos y mundos en los que ellas ya no participarían del conocimiento (γνῶσις), sino sólo de la contemplación (θεωρία). La redención de los seres espirituales caídos tiene que realizarse en la subi-

da de la θεωρία a la γνῶσις, en la que actúa de mediador Cristo por ser el único ser racional que no ha caído de la γνῶσις de Dios.

Por consiguiente, la finalidad de la vida monástica no puede ser otra que la de conseguir la γνῶσις, que presupone la ἀπάθεια, la libertad de todas las pasiones terrenas; en Evagrio, con trasfondo estoico. Para ello, lo primero que el monje debe buscar es la ἡσυχία, el silencio interior y exterior para poder comenzar y terminar con éxito la lucha contra las πάθη. Consigue él la ἡσυχία exterior renunciando al matrimonio, a los bienes terrenales y separándose de la comunidad mundana de los hombres. Con ello consigue la ἀμεριμνία, la libertad de toda preocupación terrena. Pero en el retiro del mundo el monje debe conseguir además la paz interior, cuyo primer peldaño es la capacidad de él para soportar la soledad y silencio de su celda y no dejarse llevar por el aburrimiento (ἀκηδία). Como antídoto contra el aburrimiento recomienda Evagrio el trabajo manual, con el que el anacoreta se gana el sustento necesario, las lágrimas del arrepentimiento y la meditación. En esta ἡσυχία el monje puede ascender a la ἀπάθεια combatiendo —una vez dejadas atrás todas las cosas (πράγματα)— con la πρακτική —purificación de la parte pasional del alma— los pensamientos que le llevan a la tentación. Estos pensamientos se concretan, según Evagrio, en ocho vicios principales: gula, lascivia, avaricia, tristeza, ira, indiferencia, vanidad y arrogancia, a los que Juan Casiano, y Gregorio Magno en Occidente, convirtieron en los siete pecados capitales. Por consiguiente, luchar contra el pecado significa fomentar las virtudes, que se asientan con fuerza creciente: fe, temor de Dios, continencia, perseverancia, esperanza, impasibilidad, amor, conocimiento, teología y bienaventuranza. Sólo entonces es cuando se abre al gnóstico —aquí se percibe la conexión interna entre la interpretación alegórica de la Biblia de Evagrio y sus escritos espirituales— el sentido espiritual, auténtico, de la Sagrada Escritura.

En el conocimiento de la mística de Evagrio hablan por sí solos los títulos de sus obras principales: Λόγος πρακτικός, Λόγος γνωστικός, *Kephalaia gnostica, Sententiae ad monachos, Rerum monachalium rationes, De malignis cogitationibus, De octo spiritualibus malitiis, De oratione, Scholia in Psalmos*. No podemos tratar aquí con detalle la complicada historia de su transmisión y su estado de conservación; CPG II 2430-2482 ofrece una panorámica completa y clara de ambas cuestiones.

Cf. también los datos para Introducción.

E: Opera: B. Sarghissian, Venecia 1907 [armenio].— *Capitula practica, Rerum monachalium rationes, Capitula, Spirituales sententiae, De malignis cogitationibus, Sententiae*: PG 40, 1219-1286.— *Tractatus ad Eulogium, De octo spiritibus malis, De oratione, De mali-*

gnis cogitationibus: PG 79, 1093-1234.— *De malignis cogitationibus*: W, Frankenberg = AAWG.PH NF 13/2 (1912) [*Cod. Vatic. syr N. 178* TdÜ, *mal cog* syrTgÜ].— *De oratione*: I. Hausherr: OCP 5 (1939) 7-71 [syr + arab].— *Epistula (magna) ad Melaniam*: G. Vitestam, Seconde partie du traité, qui passe sous le nom de «La Grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne». Publiée et traduite d'après le manuscrit du British Museum Add. 17192 = SMHVL 1963-1964/3 [syrTfÜ].— *Fragmentos*: C. Guillaumont: TU 133 (1987) 209-221 [g].— *Gnosticus*: A. y C. Guillaumont = SC 356 (1989) [TfÜK].— *Kephalaia gnostica*: A. Guillaumont = PO 28/1 (1958) [syrTfÜ].— *Regla de monjas y de monjes*: H. Gressmann = TU 39/4 (1913) 143-165.— *Praktikos*: A. y C. Guillaumont = SC 170-171 (1971) [TfÜK].— *Scholia in Ecclesiasten*: P. Géhin = SC 397 (1993) [TfÜK].— *Scholia in Proverbia*: P. Gémin 0 SC 340 (1987) [TfÜK].

T. G. Bunge = *Sophia* 24 (1986) [*Epistulae* ÜK].— G. Bunge, Co 1989 [*Praktikos*].— G. Bunge, Wü 1992 [*Über die acht Gedanken*].

L: artículos de léxico: A. y C. Guillaumont: RAC 6 (1966) 1088-1107.— A. Guillaumont: TRE 10 (1982) 565-570.— F. W. Norris: EEC 329 s.— J. Gribomont: EECh I 306.

Obras: I. Hausherr, *Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique*. Leur valeur — leur relation — leur utilisation = OrChr 22/2 (1931).— J. Driscoll, «A Key for Reading the *Ad Monachos* of Evagrius Ponticus»: Aug. 30 (1990) 361-392.— J. Discoll, *The «Ad Monachos» of Evagrius Ponticus*. Its Structure and a Select Commentary = StAns 104 (1991).— M. O'Laughin, «The Bible, the Demons and the Desert. Evaluating the *Antirrheticus* of Evagrius Ponticus»: StMon 34 (1992) 201-215.— G. Bunge, *Das Geistgebet*. Studien zum Traktat *De Oratione* des Evagrios Pontikos, Co 1987.— P. Géhin, «Un nouvel inédit d'Évagre le Pontique: son commentaire de l'Ecclésiaste»: Byz 49 (1979) 188-198.— *Epistulae*: R. Melcher, *Der 8. Brief des hl. Basilius, ein Werk des Evagrios Pontikus* = MBTh 1 (1923).— A. y C. Guillaumont, «Le texte véritable des *"Gnostica"* d'Évagre le Pontique»: RHR 142 (1952) 156-205.— A. Guillaumont, *Les «Képhalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs et les Syriens* = PatSor 5 (1962).— M.-J. Rondeau, «Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique»: OCP 26 (1960) 307-348.— S. Elm, «Evagrius Ponticus' *Sententiae ad Virginem*»: DOP 45 (1991) 97-120.

Estudios: S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*. Dottrina sulla carità e la contemplazione = StAns 5 (1936).— A. Guillaumont, «Évagre et les anathématismes antiorigénistes de 553»:

StPatr 3 = TU 78 (1961) 219-226.— F. Refoulé, «La christologie d'Évagre et l'Origénisme»: OCP 27 (1961) 221-266.— A. Levasti, «Il più grande mistico del deserto: Evagrio il Pontico († 399)»: RAMi 13 (1968) 242-264.— A. Dempf, «Evagrios Pontikos als Metaphysiker und Mystiker»: PhJ 77 (1970) 297-319.— A. Guillaumont, «Un philosophe au désert: Évagre le Pontique»: RHR 181 (1972) 29-56.— G. Bunge, *Akedia*. Die geistliche Lehre des Evagrios Pontikos von Überdruss, Co 1983.— G. Bunge, *Geistliche Vaterschaft*. Christliche Gnosis bei Evagrios Pontikos = BSPLi 23 (1988).— G. Bunge, «Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne»: *Múseon* 102 (1989) 69-91.— G. Bunge, *«Mysterium unitatis*. Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen Mystik»: FZPhTh 36 (1989) 449-469.— R. Augst, *Lebensverwirklichung und christlicher Glaube*. Acedia — Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Pontikus, Ffm — Berna — NY —P 1991.— S. Rubenson, «Evagrios Pontikos und die Theologie der Wüste»: H. Ch. Brennecke / E. L. Grasmück / Ch. Markschies (eds.), *Logos* (FS L. Abramowski) = BZNW 67 (1993) 384-401.— C. Joest, «Die Bedeutung von *akedia* und *apatheia* bei Evagrios Pontikos»: StMon 35 (1993) 7-53.

B) Simeón de Mesopotamia (Macario)

Más o menos en la misma época que Evagrio actuó un segundo escritor monástico importante en el otro centro del monacato primitivo, en Asia Menor; más concretamente, en Mesopotamia. Sus escritos se han transmitido bajo el nombre «Macario». Por eso se le atribuyeron tradicionalmente a Macario, uno de los padres del monacato egipcio, discípulo del gran Antonio y fundador de comunidades monásticas en el desierto de Escete. Pero ya en el siglo XIII y en el siglo XVIII se observó que algunos de los pasajes de las obras hacían referencia a un movimiento monástico asiático que había terminado por caer en la herejía, los mesalianos o euquitas («orantes», εὐχή = oración). Ellos consideraban que la tarea exclusiva del monje es la oración, y rechazaban toda disciplina o incardinación en la Iglesia. Por eso los condenó primero un sínodo de Constantinopla (426) y luego el concilio de Éfeso (431) basándose en extractos del *Asketikon*, el manual de ellos. Después de que Louis Villecourt hubiera demostrado en el 1920 que precisamente esos extractos se citan en las obras de Macario comenzó a abrirse paso el reconocimiento del origen mesaliano de los escritos de «Macario». Hermann Dörries identificó al autor con Simeón, uno de los jefes del mesalianismo.

De los escritos de Simeón/Macario tan sólo podemos concluir que él fue un griego culto y que vivió con su comunidad monástica en la parte superior del Éufrates. Él presupone la decisión doctrinal del concilio de Constantinopla (381). Además, en cuanto al contenido existen contactos con la obra de Basilio el Grande, y el tratado *De instituto Christiano* de Gregorio de Nisa depende, sin duda, de Simeón/Macario. Por consiguiente, fue contemporáneo de los grandes Capadocios y actuó después del 380 y antes del 426, pues en ese año fue condenado el *Asketikon*.

Los escritos de Simeón/Macario se han transmitido en cuatro grandes colecciones:

I (= B) contiene 64 *Logoi*, de los que el primero es la llamada «Carta Grande».

II (= H) consta de 50 homilías espirituales.

III (= C) 43 homilías, de las que 28 se diferencian claramente de la colección II y ocho están también en la colección I.

IV (= W) 26 *Logoi*, todos ellos contenidos también en la colección I.

En cuanto a géneros literarios, en la llamada «Carta Grande» hay un tratado, dos cartas, 20 *erotapokriseis*, 50 homilías y 30 *Logia*.

No obstante un cierto parecido, la teología y espiritualidad de Simeón/Macario se diferencian radicalmente de las de Evagrio Pontico por la actitud mesaliana de aquéllas. Coincidiendo con la teología de la Iglesia universal, él parte de que todos los pecados del hombre tienen su raíz en el pecado original. Pero en contraposición a la teología común de la Iglesia, él no reconoce que el bautismo purifique de esa culpa original, sino que ve en el bautismo sólo el comienzo de la lucha espiritual contra el mal en la que hay que conseguir más y más la gracia del Espíritu, que es el que renueva en el hombre la imagen de Dios. Por tanto, para él la virtud superior a todas las demás y de la que dependen las restantes es la oración, siendo el ideal la oración constante. Y eso significa que la redención no es fruto, principalmente, del sacrificio de Cristo y de la participación en los sacramentos, sino del éxito de la lucha por la oración y de la gracia del Espíritu conseguida mediante esa lucha, gracias a los esfuerzos del hombre. El requisito para la oración fructífera es la ἡσυχία, de la que Satanás trata de distraernos mediante malos pensamientos, contra los que —por tanto— hay que luchar. La forma concreta de la lucha es la vida monástica cenobítica en pobreza y celibato. Con ella se pretende que el alma se libere de las ataduras terrenas y puede unirse con Dios; y que sea signo del menosprecio de lo corruptible. La vida de oración no aísla al individuo de la comunidad, sino que lleva consigo la tarea de la διακονία recíproca, lo que convierte a las

ascetas experimentados en sus vocacionados maestros espirituales y prácticos.

Cf. también los datos respecto de la Introducción.

E: M. Kmosko = PS 3 (1926) [*Liber graduum*].— G. L. Marriott, *Macarii Anecdota*. Seven Unpublished Homilies of Macarius = HThS 5 (1918 = 1969).— W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Lei 1954 = 1965 [I 1].— E. Klostermann / H. Berthold = TU 72 (1961 [III].— H. Dörries / E. Klostermann /M. Kroeger = PTS 4 (1964) [II].— R. Draguet: CSCO 289 (1968) 2-8, 14-19 [II 3,19 syrT]; 293 (1968) 1-5, 9-12 [fÜ].— H. Berthold = GCS 2 vols. (1973) [I 2-64].— V. Desprez = SC 275 (1980) [III TfÜK].— W. Strothmann, 2 vol. = GOF.S 21 (1981) [syrTdÜ].— W. Strothmann, *Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephraem* = GOF.S 22 (1981) [g].— R. Staats, *Makarios-Symeon, Epistula magna*. Eine messalianische Mönchregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa «*De instituto christiano*» = AAWG.PH III/134 (1984).

T: M. Jocham = BKV² (1878) [2Briege, 2 Gebete (I 1), II].— D. Stiefenhofen = BKV² 10 (1913) [II].— W. Strothmann, *Makarios/Symeon*. Das arabische Sondergut = GOF.S 11 (1975).

L: artículos de léxico: V. Desprez / M. Canévet: DSp 10 (1980) 20-43.— O. Hesse: TRE 21 (1991) 730-735.— J. Gribomont: EECh I 514.

Misceláneas: W. Strothmann (ed.), *Makarios-Symposium über das Böse*. Vorträge der Finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980 = GOF.S 24 (1983).

Texto/Transmisión: H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*. Die Überlieferung der messalianischen «Makarios»-Schriften = TU 55/1 (1941).— E. Klostermann, *Symeon und Macarius*. Bemerkungen zur Textgestalt zweier divergierender Überlieferungen = APAW.PH 1943/11.— R. A. Klostermann, *Die slavische Überlieferung der Makariusschriften* = GVSH.H 4/3 (1950).— W. Strothmann, *Textkritische Anmerkungen zu den Geistlichen Homilien des Makarios/Symeon* = GOF.S 23 (1981).

Estudios: G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* = NT.S 15 (1967).— E. A. Davids, *Das Bild vom Neuen Menschen*. Ein Beitrag zum Verständnis des *Corpus Macarianum* = SPS 2 (1968).— R. Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer*. Die Frage der Priorität zweier altkilchlicher Schriften = PTS 8 (1968).— A. J. M. Davids, «Der grosse Brief des Makarios. Analyse einer griechischen Kontroversschrift»: Th. Michels (ed.), *Heuresis* (FS A. Rohracher), Sa 1969, 78-90.— H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon* = AAWG.PH III/103

(1978).— Th. Ihnken, «Zum 13. Kapitel des Grossen Briefes des Makarios/Symeon. Eine Anmerkung»: ZKG 97 (1986) 79-84.— V. Desprez, «Le baptême chez le Pseudo-Macaire»: EO 5 (1988) 121-155.— C. Stewart, *«Working the Earth of the Heart»*. The Messalian Controverssy in History, Texts and Language to AD 431 = OTM (1991).

C) JUAN CASIANO

El tercer gran escritor monástico del siglo IV, Juan Casiano, cuyo origen y biografía, por lo que se desprende de sus propias obras, se asemeja en parte a Rufino y Jerónimo y en parte a Epifanio de Constancia (Salamis), manifiesta con claridad hasta qué punto el espíritu del monacato oriental estimuló y marcó al occidental. Nacido hacia el 360 en la Dobrudscha (Genadio, *De viris illustribus* 61: *natione Scythica*) en el seno de una acomodada familia cristiana, recibió una esmerada formación clásica y dominaba en igual medida el griego y el latín. Siendo aún *puer (Institutiones* pr 4), es decir, hacia los años 378-380, entró con su amigo Germano en un monasterio situado en las proximidades de la Iglesia de la Natividad de Belén. Algún tiempo después —Casiano se define como *adhuc adulescentior (Conlationes* 14,9)— viajaron ambos a Egipto para conocer el monacato de allí y, tras recorrer la Tebaida, se quedaron en el desierto de Escete. Sucedía esto cuando Evagrio Póntico era el dirigente espiritual decisivo del monacato egipcio. Al comenzar la controversia origenista en el 392,[2] ambos amigos se dirigieron a Constantinopla, donde Juan Crisóstomo ordenó diácono al renitente Casiano y le confió la supervisión del tesoro de la catedral. Tras la caída de Juan (404), enviaron a Roma a Germano y a él para que entregaran una carta al papa Inocencio. Permaneció allí varios años y trabó amistad con el archidiácono y futuro papa León. También en Roma fue ordenado sacerdote y la muerte le arrebató a su amigo Germano. Pasó los últimos años de su vida en el sur de las Galias, en Massilia (hoy: Marsella), donde fundó dos monasterios: San Víctor para hombres y San Salvador para mujeres. Murió después del 432.

Durante su época monástica en Massilia escribió Casiano tres obras: las *Institutiones*, las *Conlationes* y *De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*, que debió de estar terminada antes de que el concilio de Constantinopla condenara al patriarca Nestorio, es decir, antes del

2. F. Bordolani (EECh I 149): «Los violentos choques religiosos que siguieron a la carta de Teófilo de Alejandría contra los antropomorfismos (h. 390) le obligaron a dejar Egipto para siempre».

verano del 431, pues la obra da aún el título de obispo a Nestorio. Ella constituyó el único intento de refutación de la cristología nestoriana en Occidente. El primer libro va aún contra el monje galo Leporio (¿de Massilia?), al que se suele denominar «prenestoriano» a pesar de que había sido reconocido de nuevo como ortodoxo en virtud de su *Libellus emendationis sive satisfactionis*, escrito bajo la supervisión de Agustín. Si bien la ortodoxia de Casiano está fuera de duda, sin embargo —debido a que él tomó postura contra Agustín en la controversia sobre la gracia y el libre arbitrio del hombre, suscitada en Massilia por las obras *De gratia et libero arbitrio* y *De correptione et gratia* (427), que Agustín dirigió a los monjes norteafricanos de Hadrumetum— su nombre entró en la lista de autores condenados por la Iglesia en el *Decretum Gelasianum* (comienzo del siglo VI).

Cf. también los datos respecto de la Introducción.

E: M. Petschenig = CSEL 17 (1888) [*Institutiones, De incarnatione*].

T: A. Abt / K. Kohlhund = BKV[1] 2 vols. (1877-1879) [*Opera omnia*].

L: artículos de léxico/manual: A. Hamman: Patrologia III 486-496.— O. Chadwick: TRE 7 (1981) 650-657.— P. C. Burns: EEC 180 s.— F. Bordonali: EECh I 149.

Estudios de conjunto: L. Cristiani, *Jean Cassien*. La spiritualité du Désert, 2 vols., Abbaye Saint-Wandrille 1946 = [2]1991.— J.-C. Guy, *Jean Cassien*. Vie et doctrine spirituelle, P 1961.— O. Chadwock, *John Cassian*, C [2]1968.

Doctrina de la gracia: A. Hoch, *Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade*. Ein Beitrag zur Geschichte des Gnadenstreits im 5. Jahrhundert, F 1895.— D. J. MacQueen, «John Cassian on Grace and Free Will. With Particular Reference to *Institutio XIII* and *Collatio XII*»: RechTh 44 (1977) 5-28.

Tradición monástica: S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*. Dottrina sulla carità e la contemplazione = StAns 5 (1936).— A. Kemmer, *Charisma maximum*. Untersuchung zu Cassian Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus, Lov 1938.— H. O. Weber, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition*. Eine Quellenuntersuchung = BGAM 24 (1961).— P. Christophe, *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique*, Gembloux — P 1969.— C. Leonardi, «Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia»: StMed 18/2 (1977) 491-608.— Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, O 1978.

Espiritualidad/Teología: V. Codina, *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano* = OCA 175 (1966).— J. Beaudry,

L'umilité selon Jean Cassien, Montreal 1967.— C, Tibiletti, «Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina»: Aug. 17 (1977) 355-380.— C. Folsom, «Anger, Dejection and Acedia in the Writings of John Cassian»: ABenR 35 (1984) 219-248.— V. Messana, *Povertà e lavoro nella paideia ascetica di Giovanni Cassiano*, Caltanisetta 1985.— M. Zananiri, «La controverse sur la prédestination au ve siècle. Augustin, Cassien et la tradition»: P. Ranson (ed.), *Saint Augustin*, P 1988, 248-261.— L. Giordano, «*Morbus acediae*. Da Giovanni Cassiano e Gregorio Magno alla elaborazione medievale»: VetChr 26 (1989) 221-245.— G. Summa, *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian*, Wü 1992.— M.-A. Vannier, «Jean Cassien a-t-il fait oeuvre de théologien dans le *De Incarnatione Domini?*: RevSR 66 (1992) 119-131.

1. Las *Institutiones*

La obra, que en las ediciones modernas lleva el título de «*Institutiones*», fue escrita por Casiano a instancias del obispo Castor von Apt, de la Provenza (419 a 426). En los manuscritos no lleva título alguno, y consta de dos partes que también fueron transmitidas por separado y que comienzan respectivamente con un discurso de dedicatoria al obispo Castor.[3] Los libros I-IV se ocupan de la vestimenta monástica (I), de la oración nocturna según la costumbre egipcia (II) y del canto de salmos durante el día, según el modelo palestino y mesopotamio (III), así como de las instituciones de la vida monástica (IV). Los libros V-XII tratan, siguiendo a Evagrio Póntico, los ocho pecados capitales: gula (V), lascivia (VI), avaricia (VII), ira (VIII), tristeza (IX), indiferencia (X), vanidad (XI) y arrogancia (XII).

Cf. también los datos para C.
E: J.-C. Guy = SC 109 (1965) [TfÜ].
T: Frank I 107-93 [*inst I-IV*].

2. Las *Conlationes*

Las 24 *Conlationes*, número que hace referencia a los 24 ancianos del Apocalipsis, siguen —como complemento y coronación de las *Institutiones*— el curso de la estancia de Casiano en Egipto y toman la for-

3. En cambio, Chadwick (TRE 7, 650) divide en tres partes: «a. Tres libros sobre la vestimenta monástica, sobre las oraciones y el canto de salmos; b. Un libro de reglas monásticas o *Instituta*; c. Ocho libros sobre los pecados capitales y sobre los métodos para superarlos».

ma que conocemos ya por las Reglas de Basilio y, luego, por los *Apophthegmata Patrum*: Casiano o su discípulo Germano formulan preguntas a los padres del desierto; éstos las contestan, tal como hay que concebir la instrucción actual que ellos daban a los monjes que acudían con sus problemas espirituales y prácticos a los maestros espirituales. La obra consta de tres partes, nacidas a lo largo de varios años sucesivos: I-X (año 425/426), XI-XVII (427) y XVIII-XXIV (428/429), que circularon parcialmente separadas, en parte conjuntamente, pero en cada caso presentan a un guía —coherente y completo en cuanto al contenido, aunque no sistemático— a la vida monástica de la perfección. Sus temas principales son: la meta de la vida monástica (I), carne y espíritu (IV), los ocho pecados capitales (V), la lucha espiritual (VII-VIII), la oración (IX-X), la perfección (XI), la castidad (XII), los carismas y milagros (XV), la libertad interior (XXI) y las tentaciones de la carne (XXIII). La *Conlatio* XIII «*De protectione Dei*» adquirió una relevancia especial en la historia de la teología porque Casiano sostuvo ahí, contra Agustín, una doctrina de la gracia tildada desde el siglo XVI de «semipelagiana». Decía que la gracia de Dios debe cooperar necesariamente con la voluntad libre del hombre a su salvación, puesto que el hombre es el iniciador del comienzo de la fe.

Cf. también los datos para C.
E: M. Petschenig = CSEL 13 (1886).— E. Pichery = SC 42, 54, 64 (1955-1959) [TfÜ].

3. La teología espiritual

En consonancia con su propio historial y con su declarada intención, Casiano traslada a la parte occidental de la Iglesia la espiritualidad del monacato oriental, especialmente del egipcio, no como sistema conceptual cerrado, sino como fruto de su experiencia vital. La meta monástica auténtica es para Casiano la vida del anacoreta, la *scientia spiritualis*, que, negando por completo todo lo terreno, persevera sólo en la oración. El cenobitismo como *scientia activa* representa, según él, sólo el primer escalón en ese camino a la perfección en lucha contra las *passiones* y ocho pecados capitales, hasta que el monje ha conseguido las virtudes y la tranquilidad (*tranquilitas* — ἡσυχία, ἀπάθεια). La contemplación constante de la Sagrada Escritura y la profundización continua en su sentido guía, con la ayuda del Espíritu Santo, el camino a la oración y a la oración finalmente permanente, a la que Casiano llama también la «oración del fuego», a saber: la contemplación de la presencia de Dios mismo, del Fuego del Amor.

III. VIDAS E HISTORIAS DE SANTOS

Durante sus tres primeros siglos, la Iglesia veneró como santos sólo a mártires. De ahí que la literatura hagiográfica de esa época constara de actas y *passiones* de mártires y de sermones con motivo de su conmemoración litúrgica. Pero ya en los siglos II y III comenzaban a despuntar en el plano teológico las innovaciones hagiográficas del siglo IV, al ampliarse el concepto de martirio a otras dos formas de padecimiento o de cristianismo ejemplar: los *confessores*, que habían padecido por el nombre de Cristo en la persecución pero sin llegar a morir (cf. Eusebio, *Historia eclesiástica* V 2 s.) y los ascetas, que se mortificaban diariamente en el seguimiento total de Cristo (cf. Clemente de Alejandría, *Stromata* IV 3 s.). Es lógico, pues, que las primeras vidas de santos hablen de ascetas masculinos y femeninas:

la *Vita Antonii*, de Atanasio (inmediatamente después del 355/356),
las vidas de Pablo de Tebas (378/79) así como de Malco e Hilarión, de Jerónimo (inmediatamente después del 386),
la *Vita Macrinae*, de Gregorio de Nisa (inmediatamente después del 381),
la *Historia monachorum* (394/395),
la *Historia Lausiaca*, de Paladio (419/420),
la *Vita Melaniae iunioris*, de Geroncio (h. 440),
la *Historia religiosa*, de Teodoreto de Ciro (h. 444),
los *Apophthegmata Patrum/Verba seniorum* (siglos V/VI).

No mucho después comenzó con Martín de Tours la veneración de obispos como santos y la narración escrita de sus vidas; en parte porque ellos eran también ascetas; en parte como continuación del gran aprecio del mártir obispo, transferido ahora a su testimonio incruento:

la *Vita Gregorii Thaumaturgi*, de Gregorio de Nisa (antes del 394),
la *Vita Martini*, de Sulpicio Severo (397 o poco antes),
el *Dialogus de vita sancti Ioannis Chrysostomi*, de Paladio (408),
la *Vita Ambrosii*, de Paulino (422),
la *Vita Augustini*, de Posidio (entre 432 y 439).

Aunque el género de la *Vita* cristiana debe mucho a sus modelos paganos del antiguo culto a los héroes, sin embargo no se limitó a tomarlos sin introducir cambio alguno, sino que —estimulado por el culto pagano— desarrolló una peculiar forma cristiana con contenido típicamente cristiano. Constituyen un elemento popular de todas las vidas las narraciones de milagros entretejidas en ellas y que en las posteriores

leyendas de santos degeneraron en una verdadera obsesión por los milagros sin el menor fundamento histórico.

La Iglesia latina de la Edad Media reunió la *Vita Antonii*, la *Historia monachorum in Aegypto*, los *Verba seniorum* (una colección de dichos similar a los *Apophthegmata Patrum*) y la *Historia Lausiaca* de Paladio con otras piezas —como los testimonios más importantes del monacato del cristianismo primitivo— en una colección titulada *«Vitae Patrum»* que, junto con las reglas monásticas, sirvió de modelo y directriz de la vida monástica.

E: ActaSS.— Ch. Mohrmann (ed.), *Vite dei Santi*, 4 vols., Verona 1974-1975 ([TiÜK].— F. Halkin, *Hagiographica inedita decem* = CChrSG 21 (1989).

I: BHL.— BHG.— BHO.— BSS.— A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von der Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, 3 vols. = TU 50-52 (1937-1952).— L. Perria, *I manoscritti citati da Albert Ehrhard*. Indice a: A. Ehrhard, Überlieferung..., R 1979.

L: artículos de léxico: D. H. Farmer, «Hagiographie I, Alte Kirche»: TRE 14 (1985) 360-364.— Th. Baumeister / M. Van Uytfanghe, «Heiligenverehrung I-II (Hagiographie)»: RAC 14 (1988) 96-183.— V. Saxer, «Hagiography»: EECh I 370.— A. Solignac, *«Vitae Patrum»*: DSp 16 (1993) 1029-1035.

Manuales: R. Agrain, *L'hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*, P 1953.— H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques* = SHG 18 a ([4]1955).— R. Grégoire, *Manuale di agiologia*. Introduzione alla letteratura agiografica, Fabriano 1987.

Misceláneas: P. Franchi de'Cavalieri = StT 3, 6, 8, 9, 19, 22, 24, 27, 33, 49, 65 (1900-1935).— *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles*, P 1981.— «L'agiografia latina nei secoli IV-VII»: Aug. 24 (1984) 7-345.— A. Hilhorst, *De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom*, N 1988.— A. Ceresa-Gastaldo (ed.), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Trento 1990.

Estudios: AnBoll.— BSS.— SHG.— F. Lanzoni, *Genesi, svolgimento e tramonto delle legende storiche*. Studio critico = StT 43 (1925).— H. Delehaye, *Sanctus*. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité = SHG 17 (1927).— H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* = SHG 21 (1934).— L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des «götlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum, 2 vols., V 1935-1936 = Da 1976.— B. de Gaiffier, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie* = SHG 43 (1967).—

P. Brown, *The Cult of the Saints*. Its Rise and Function in Latin Christianity, Chicago — Lo 1981.— P. Cox, *Biography in Late Antiquity*. A Quest for the Holy Man, Berkeley — Los Ángeles — Lo 1983.— E. Mühlenberg, «Les débuts de la biographie chrétienne»: RThPh 122 (1990) 517-529.— L. Mirri, *La vita ascetica femminile in San Girolamo*, R 1992.— M. Van Uytfanghe, «L'hagiographie: un "genre" chrétien ou antique tardif?»: AnBoll 111 (1993) 135-188.

La Vita Antonii

Por eso, la primera *Vita* de la historia de la literatura cristiana relata la vida de un anacoreta, del gran Antonio, padre del monacato egipcio, que falleció en el año 355/356 con más de 100 años de edad. Nada menos que Atanasio de Alejandría la escribió poco después de haberse producido el fallecimiento. La compuso hacia el año 357/358 durante su tercer exilio (356-362) cuando estuvo entre los monjes egipcios, donde había encontrado cobijo y apoyo. La intención que guió a Atanasio no fue tanto la de narrar la biografía del gran hombre cuanto la de pintar un ideal de vida y un modelo inspirador. Y a fe que consiguió lo que se proponía, pues la *Vita Antonii* se propagó con rapidez inusitada por todo el mundo cristiano —como atestigua entre otros Agustín en sus *Confessiones* (VIII 6,15)— y se convirtió en el arquetipo que influyó en todas las vidas posteriores. Se conocen de ella nada menos que 165 manuscritos griegos, la traducción latina de Evagrio de Antioquía (antes del 375) y otras traducciones al copto, siríaco, asirio y georgiano. René Draguet —basándose en las diferencias que evidencian las diversas versiones— opinó en su edición del texto siríaco (1980) que un discípulo de Atanasio habría escrito en copto el texto original de la *Vita Antonii* y que con posterioridad un copto grecizado —no Atanasio— la habría vertido al griego; y afirmó que la versión siríaca representa, en cambio, la traducción de la forma original. Timothy Barnes apoyó esta tesis (1986) mientras que Charles Kannengiesser se opuso a ella (1985) sin aducir razones. Martin Tetz (1982) y Andrew Louth (1988) se declararon contrarios a ella basándose en coincidencias teológicas y literarias —observadas ya anteriormente— con otras obras auténticas de Atanasio. Luise Abramowski (1988) y Rudolf Lorenz (1989) apuntalaron su negativa con razones derivadas de la historia de la transmisión. Adalbert de Vogüé (Histoire littéraire du mouvement monastique I 17 nota 1 [1991]), así como G. M. J. Bartelink (SC 400 [1994] 32-35) se adhirieron al juicio de éstos.

La *Vita* comienza con un prólogo de una carta como respuesta a una pregunta de monjes de fuera de Egipto que deseaban tener un conocimiento más cabal de los orígenes monásticos que les sirviera de guía

para su propia vida. Mientras que ese prólogo ha sido tenido hasta el presente más bien como una ficción literaria, Martin Tetz opina que probablemente casa con la historia. A continuación viene la biografía de Antonio en 94 secciones, comenzando con su noble cuna, juventud, vocación e inicial vida monástica primero en la casa paterna, luego en la proximidad del lugar, guiado por el ejemplo de un monje de más edad. Partiendo de allí fue retirándose más y más a la soledad: hasta los 35 años de edad vivió en un campo de tumbas; luego, durante 25 años, en las ruinas de una fortaleza cerca de Pispir; y finalmente al pie de una montaña desde la que podía divisar el Monte Sinaí y donde permaneció durante el resto de su vida. A cada uno de los cambios de lugar acompañaron virulentos ataques de los demonios [8, 12s., 51s.] porque él los expulsaba de sus lugares de residencia. Satanás mismo llegó a quejarse a Antonio [41] diciéndole que primero, con la propagación del cristianismo, habían tenido que retirarse de las ciudades, y que ahora los anacoretas los expulsaban de sus últimos lugares de refugio, del desierto. La lucha contra los demonios, que atacan con las armas de los malos pensamientos [23] o con un ruido infernal [39] y contra lo que el asceta se defiende orando, santiguándose e invocando el nombre de Cristo, tiene un papel fundamental para la vida de anacoreta porque con esa lucha el monje imita la conducta de los mártires. En su estadio perfecto, eso confiere el don de discernimiento de los espíritus incluso si ellos se presentan disfrazados con ropajes piadosos.

Muchos discípulos siguieron a Antonio al desierto para aprender de él. Para conferir vitalidad a la enseñanza de Antonio, Atanasio —siguiendo modelos profanos— utiliza un artificio literario; inserta tres diálogos: capítulo 16-43 el «gran discurso dogmático» en el que Antonio discute todo su programa ascético con sus discípulos; en 69-71 un discurso contra los arrianos, que dirían que la doctrina de Antonio concordaba con la suya de punta a cabo; y a continuación (72-80) un debate con filósofos. Dado que en los dos últimos diálogos se trata de temas y argumentaciones del todo tradicionales, no cabe la posibilidad de dilucidar con seguridad si Atanasio pone su propia doctrina en labios de Antonio o si se ha limitado a dar forma literaria a las aseveraciones de éste.

Cf. también los datos para Introducción y III, así como para el capítulo 5.IV.

B: Ch. Kannengiesser, «The Athanasian Decade 1974-1984: A Bibliographical Report—: TS 46 (1985) 528-531.

E: H. W. F. M. Hoppenbrouwers = LCP 14 (1960) [I].— Ch. Mohrmann / G. J. M. Bartelink / P. Citati / S. Lilla — ViSa 1 (1974) [TiÜK].— G. Garitte = CSCO 117-118 (1967) [sahidTIÜ].— R. Draguet =

CSCO 417-418 (1980) [syrTfÜ].— G. J. M. Bartelink = SC 400 (1994) [TfÜK].

T: A. Richard: BKV[1] II (1875) 215-330.— H. Mertel: BKV[2] 31 (1917) 677-777.— N. Hovorka / E. Stein / H. Glück, V 1925.

L: Antonio: E. Amélineau, «Saint Antoine et les commencements du monachisme chrétien en Égypte»: RHR 65 (1912) 16-78.— L. von Hertling, *Antonius der Einsiedler* = FGIL 1 (1929),— B. Steidle (ed.), *Antonius Magnus Eremita 356-1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia* = StAns 38 (1956).— T. Orlandi: EECh I 44.

Vida de Antonio: R. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius.* Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums = SHAW.PH 1914/8.— J. List, *Das Antoniusleben des hl. Athanasius d. Gr.* Eine literarhistorische Studie zu den Anfängen der byzantinischen Hagiographie = TBNGP 11 (1931).— H. Dörries, «Die *Vita Antonii* als Geschichtsquelle» = NAWG 1949, 357-410 = *ID., Wort und Stunde* I. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, Gö 1966, 145-224.— L. Boyer, *La vie de s. Antoine.* Essai sur la spiritualité du monachisme primitif, Bégrolles [2]1950.— L. W. Barnard, «The Date of S. Athanasius' *Vita Antonii*»: VigChr 28 (1974) 169-175.— StPatr 17/2 (1982) 519-542.— G. J. M. Bartelink, «Die literarische Gattung der *Vita Antonii.* Struktur und Motive»: VigChr 36 (1982) 38-62.— M. Tetz, «Athanasius und die *Vita Antonii.* Literarische und theologische Relationen»: ZNW 73 (1982) 1-30.— B. Brennan, «Athanasius' *Vita Antonii.* A sociological interpretation»: VigChr 39 (1985) 209-227.— T. D. Barnes, «Angels of Light or Mystic Initiate? The problem of the *Life of Antony*»: JThS NS 37 (1986) 353-368.— A. Louth, «St Athanasius and the Greek *Life of Antony*»: JThS NS 39 (1988) 504-509.

Versiones: : Th. A. Lorié, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii, with Reference to the Fourth and Fifth Century Monastic Literature* = LCP 11 (1955).— L. Abramowski, «Vertritt die syrische Fassung die ursprüngliche Gestalt der *Vita Antonii*? Eine Auseinandersetzung mit der These Draguets»: *Mélanges Antoine Guillaumont.* Contributions à l'étude des christianismes orientaux. Ginebra 1988, 47-56.— R. Lorenz, «Die griechische *Vita Antonii* des Athanasius und ihre syrische Fassung. Bemerkungen zu einer These von R. Draguet»: ZKG 100 (1989) 77-84.

IV. ITINERARIOS

En todas las épocas, los cristianos han visitado en sus viajes también los venerables lugares de su fe, pero la peregrinación cristiana propiamente dicha y sus testimonios literarios nacieron en el siglo IV. Diversos fueron motivos contribuyeron al nacimiento de esa realidad: la nueva situación política favorable al cristianismo desde el emperador Constantino, la progresiva cristianización del imperio romano y la consiguiente inculturación —cada vez más intensa— del cristianismo en el mundo antiguo, la evolución teológica y de la historia de la religiosidad, el concebir la «peregrinación de la vida» como forma ascética de vida. Pero puesto que los itinerarios pertenecen a la historia de la Iglesia, no a la historia de la literatura, y no son necesarios para una explicación más detallada de los testimonios literarios, no es imprescindible tratarlos aquí en concreto. Porque las obras conservadas en modo alguno reflejan toda la realidad de las peregrinaciones de la época. Hay lugares de peregrinación en todas las regiones limítrofes con el Mar Mediterráneo: los lugares de la vida de Cristo en Palestina, las regiones monásticas en Siria y Mesopotamia, las tumbas de mártires y santos en Asia Menor, Constantinopla y Grecia, los santos del desierto y monjes de Egipto, las tumbas de los apóstoles y los mártires en Roma, lugares sacros en África, España y las Galias. Pero la mayor parte de los numerosos peregrinos procedía del entorno cercano al lugar de peregrinación, de modo que ni necesitaban ni redactaban una guía escrita. Los autores de todos los itinerarios conservados procedían de tierras lejanas, informaban a los que vivían lejos del lugar de peregrinación y ponían en sus manos una descripción del camino *(itinerarium)* por si ellos decidían un día ponerse en camino. El flujo de peregrinos iba tanto de Occidente a Oriente como en la dirección inversa. Pero sólo se han transmitido itinerarios en latín, de peregrinos provenientes de Occidente; y referidos sólo a los dos lugares más grandes, en dos períodos separados: referidos a Jerusalén y a Palestina, del siglo IV al siglo VI, el *Itinerarium Burdigalense*, el *Itinerarium Egeriae*, el *Breviarius de Hieroslyma* y el *Itinerarium Anonymi*; referidos a Roma, del siglo VII y siglo VIII, las *Notitiae ecclesiarum, De locis sanctis*, el *Itinerarium Malmesburiense* y el *Itinerarium Einsidlense*. La especial importancia de estas obras estriba, por un lado, en sus descripciones relacionadas con la historia de la espiritualidad y de la liturgia y, por otro lado, en sus apuntes arqueológicos, que permiten comprender hoy lo fragmentario y reconstruir lo perdido.

E: P. Geyer = CSEL 39 (1898).— CChr.SL 175-176 (1965).— C. Milani, *Itinerarium Antonii Placentini*. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d.C., Mi 1977 [TiÜK].

T: H. Donner, *Pilgerfahrt ins Heilige Land*. Die älteste Berichte christlicher Palästinapilger (4-7 Jahrhundert), St 1979.

L. artículos de léxico: L. Dattrino, «*Breviarius de Hierosolyma*»: EECh I 128.— V. Saxer, «Itineraries»: EECh I 426 s.— A. Hamman, «*Itinerarium Burdigalense*»: EECh I 427.

Estudios: A. Elter, *Itinerarstudien*, Bn 1908.— G. Bardy, «Pèlerinages à Rome vers la fin du IVe siècle»: AnBoll 67 (1949) 224-235.— B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche = FVK 33-35 (1950).— R. Gelsomino, «L'*Itinerarium Burdigalense* e la Puglia»: VetChr 3 (1966) 161-208.— E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, O 1982.— B. Kötting, *Ecclesia peregrinans*. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze, vol. 2 = MBTh 54/2 (1988) 225-312.— R. Klein, «Die Entwicklung der christlichen Palästinawallfahrt in konstantinischer Zeit»: RQ 85 (1990) 145-181.

El Itinerarium Egeriae

El relato de peregrinación más famoso y más importante a pesar de haberse conservado sólo en parte viene de la pluma de una de las pocas autoras de la historia de la literatura patrística. Ha sido transmitido exclusivamente de forma anónima en un único manuscrito que G. F. Gamurrini descubrió en Arezzo en el 1884. En efecto, del *Itinerarium* faltan la parte inicial y otras dos hojas dentro del texto conservado. Editado primero bajo los nombres de Silvia, Eucheria o Aetheria, hoy se ha impuesto el nombre «Egeria», atestiguado de la forma más fehaciente por una carta del monje Valerio del Bierzo (diócesis de Astorga, España), de hacia el año 680. Marius Férotin señaló (1903) que esta carta trata precisamente del viaje de peregrinación de Egeria y de su *Itinerarium*, y que se contienen en ella referencias concretas a la autora y al contenido de las partes perdidas. Egeria era natural de Galicia (España) o del sur de las Galias (Aquitania/Narbona), llevó una vida monástica sin que sea posible decidir si perteneció a un monasterio o si había elegido la forma de ascesis privada —también muy extendida— y realizó de la Pascua del 381 a la Pascua del 384 un dilatado viaje de peregrinación a Constantinopla, Palestina, Siria, Mesopotamia, Arabia y Egipto. La fecha del viaje fue objeto de prolongada discusión hasta que Paul Devos llegó (1967) a los resultados que gozan hoy de aceptación general. La parte conservada de su relato abarca desde el sábado 16 de diciembre del 383 hasta junio del 384.

De la carta de Varelio se desprende —para la primera parte perdida del *Itinerarium*— el siguiente curso del viaje: no es posible dilucidar si Egeria optó por el mar o por el viaje por tierra para dirigirse desde su patria chica hasta Constantinopla; desde Constantinopla hasta Jerusalén viajó por tierra. Partiendo de Calcedonia, atravesó Bitinia, Galacia, Capadocia, Tarso y Antioquía —a lo largo de la costa— hasta el Monte Carmelo y Jerusalén. Llegó allí para la fiesta de la Pascua del 381 y dejó definitivamente Jerusalén después de la Pascua del 384. Y durante ese tiempo emprendió desde Jerusalén diversos viajes: primero a los orígenes del monacato en Egipto, de donde regresó en el año 382 o, en todo caso, antes del 18 de mayo del 383; luego —a lo largo del 383— viajó a Samaria, Galilea y Judea; en diciembre del 383, al Sinaí, donde comienza la parte conservada de su *Itinerarium*.

Los 49 capítulos de la obra se dividen en dos grandes partes: capítulo 1-23 el relato cronológico del viaje; capítulo 24-49 una presentación tan detallada de la liturgia de Jerusalén y de sus lugares de celebración que, junto con el leccionario armenio[4], representa la fuente más importante de la historia de su liturgia. El viaje de Egeria discurrió del

Sinaí (sábado a martes, 16-19 de diciembre del 383) [1,1 - 5,10] a
Faran (miércoles, 20 de diciembre del 383) [5,11],
Arabia (2-7 de enero del 384) [7,1 - 9,3], regreso a
Jerusalén (enero del 384) [9,4 - 7], luego al
Monte Nebo (febrero del 384) [10,1 - 12,11], a
Carneas (final de febrero-comienzo de marzo del 384) [13,1 - 16,7],
Mesopotamia (Antioquía-Edesa-Harán, 25 marzo-abril del 384) [17,1 — 21,5] y, pasando por Antioquía y Seleucia, regreso a Constantinopla (mayo-junio del 384) [22,1 - 23,10].

La descripción de la liturgia de Jerusalén contiene:

el rezo diario de las horas (Vísperas y Maitines, Sexta, Nona) con la celebración del lucernario a la hora décima [24,1 - 7],

la liturgia del domingo (Vísperas, Maitines, santa misa hasta la hora V o VI, luego falta una hoja del manuscrito) [24,8 - 25,6],

Epifanía con celebración de la octava y del día cuadragésimo [25,7 - 26],

el ciclo de la fiesta de la Pascua desde la cuaresma de ocho sema-

---

4. Le Codex Arménien Jérusalem 121. II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes par A. Renoux = PO 36/2 (1971).

nas (!) hasta Pentecostés, incluida una fiesta en el día cuadragésimo después de Pascua (¿Ascensión?[5]) [27,1 - 44,1].

Los capítulos 45,1 - 47,5 ofrecen una descripción sumamente ilustrativa de la preparación al bautismo en Jerusalén; el relato termina con la fiesta de consagración de la iglesia martirial en el Gólgota [48,1 - 49,3]. Tras esa descripción se interrumpe el manuscrito.

Además de los historiadores, de los estudiosos de la liturgia y de los arqueólogos, han prestado atención al *Itinerarium Egeriae* sobre todo los filólogos porque esta obra utiliza un latín no modelado por las reglas clásicas, sin que se trate por ello de un latín declaradamente vulgar.

Cf. también los datos para IV.

B: C. Baraut, «Bibliografía Egeriana»: HispSac 7 (1954) 203-215 — M. Starowieyski, «Bibliographia Egeriana»: Aug. 19 (1979) 297-318.— S. Janeras, «Contributo alla bibliografia Egeriana»: *Atti* ..., Arezzo 1990, 355-366.

E: A. Arce = BAC 416 (1980) [ETsÜ].— P. Maraval = SC 296 (1982) [TfÜK].

T: H. Richter, Essen 1919.— H. Dausend = RQS 85 (1933).— H. Pétré / K. Vretska, Klosterneuburg 1958 [TdÜK].— Donner 69-137.— J. Wilkinson, Jerusalén — Warminster [2]1981 [eÜK].

I: W. van Oorde, *Lexicon Aetherianum*, Amsterdam 1929 = Hi 1963.— J. J. Iso Echegoyen, *La Peregrinatio Egeriae*: Una concordancia, Zaragoza 1987.— D. R. Blackmann / G. G. Betts, *Concordantiae in Itinerarium Egeriae* = AlOm A 96 (1989).

L: artículos de léxico/manual: A. Hamman: Patrologia III 529-532.— F. W. Norris: EEC 290 s.— A. Hamman: EECh I 263 s.

Misceláneas: Atti del Convegno Internazionale sulla *Peregrinatio Egeriae*. Nel centenario della publicazione del *Codex Aretinus 405* (già *Aretinus VI,3*), Arezzo 23 — 25 ottubre 1987, Arezzo 1990.

Estudios: A. Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria* = SGKA 15/1-2 (1927).— P. Devos, «La date du voyage d'Égérie»: AnBol 85 (1967) 165-194.— P. Devos, «Égérie à Bethléem. Le 40e jour après Pâques à Jérusalem»: AnBoll 86 (1968) 87-108.— H. Sivan, «Who was Egeria? Piety and Pilgrimage in the Age of Gratian»: HThR 81 (1988) 59-72.— C. Weber, «Egeria's Norman Homeland»: HSPh 92 (1989) 437-456.— P. Smiraglia, «Un indizio per la cronologia

5. Egeria no habla de la Ascensión de Cristo, pero los primeros testimonios —casi contemporáneos— a favor de ella en las homilías de Juan Crisóstomo (386) y de Gregorio de Nisa (antes del 394) permiten sospechar una conexión. El leccionario armenio [57] lo atestigua para Jerusalén.

relativa delle due parti dell'Itinerarium di Egeria»: *Studi di filologia classica in onore di G. Monaco IV*, Palermo 1991, 1491-1496.

Filología: E. Lofstedt, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache, O — Uppsala — L ²1036 = 1911.— A. A. R. Bastiaensen, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Égérie* = LCP 17 (1962).— G. F. M. Vermeer, *Observations sur le vocabulaire du pèlerinage chez Égérie et chez Antonin de Plaisance* = LCP 19 (1965).— D. C. Swanson, «A Formal Analysis of Egeria's (Silvia's) Vocabulary»: *Glotta* 44 (1967) 177-254.— C. Milani, «Studi sull' "*Itinerarium Egeriae*". L'aspetto classico della lingua di Egeria»: *Aevum* 43 (1969) 381-452.— V. Väänänen, *Le Journal-Épître d'Égérie (Itinerarium Egeriae)*. Étude linguistique = AASF B 230 (1987).— J. Oroz Reta, «Del latín cristiano al latín litúrgico: algunas observaciones en torno al *Itinerarium Egeriae*»: *Latomus* 48 (1989) 401-415.

CAPÍTULO IX

AGUSTÍN DE HIPONA

Aunque Agustín, a diferencia de los papas León y Gregorio, no lleva el título honorífico de «Magno», es indudable que sigue siendo el Padre de la Iglesia occidental más importante e influyente. No sólo sus «Confesiones» han fascinado de modo invariable a lo largo de los siglos, sino que el diseño global de su teología no conoció duda ni competencia hasta la llegada de Tomás de Aquino. También desde entonces ha permanecido intacta su popularidad, como lo demuestran los cientos de publicaciones anuales sobre su persona, obra y pensamiento, si bien eso hace que resulte cada vez más difícil dominar este campo especial de la patrología. Mientras que todos los demás Padres de la Iglesia pueden ser clasificados en unidades superiores a ellos, la persona de Agustín representa en la Iglesia occidental la fuerza que recogió todas las preocupaciones eclesiales y teológicas de su tiempo y determinó su rumbo. Eso justifica y exige que se trate su persona y obra en un capítulo específico.

Como es bien sabido, las tres primeras décadas de vida de Agustín dejaron constancia de sus grandes talentos, pero nada hacía sospechar entonces el lugar que llegaría a ocupar en la historia universal. Porque cuando, a la edad de 33 años, recibió el bautismo la Noche Pascual del 387 en Milán dejó atrás años de vertiginosa actividad polifacética a los que dio forma literaria en sus mundialmente famosas *Confesiones*. Su obra posterior a ese evento, en especial los *Diálogos* escritos en Casiciaco, las cartas y sermones completan esas noticias principalmente para sus años de vida posteriores a la conversión. Está, además, la *Vita* que escribió pocos años después de su muerte (432-439) su discípulo y amigo Posidio, que vivió con él en Hipona, que a partir del 397 residió como obispo en Calama, pero que, huyendo de los vándalos, asistió a la muerte de Agustín en Hipona (430).

Para los escritos de Agustín existen dos catálogos singulares en la historia de la literatura. Él mismo comentó en las postrimerías de su vida (426/427) sus obras en una lista a la que denominó *Retractationes* (Revisiones) porque no se limitó a fijar ahí de modo escueto el conte-

nido e historia del nacimiento de ellas, sino que plasmó también correcciones críticas y añadiduras. El prólogo recogía su intención: «Quiero recensionar con cierta severidad mis obras, ya sean libros, cartas o tratados, y señalar como con el buril del crítico lo que me desagrada en ellas». Aunque Agustín sólo trató en realidad sus 93 libros y no llegó a las cartas y tratados (discursos/sermones), sin embargo el valor singular de las *Retractationes* estriba en que ellas documentan su evolución intelectual de un modo que, de lo contrario, no sería posible. Posidio, el biógrafo de Agustín, añadió a su *Vita* una lista (*Indiculus*) de sus obras basada en la colección no completa, pero sí muy amplia, de la biblioteca privada de Agustín, y que conserva igualmente hasta el presente su valor incalculable, sobre todo para conocer las obras perdidas de Agustín y para determinar la autenticidad de los escritos hallados en tiempos recientes; por ejemplo, de los sermones descubiertos en Maguncia en el 1990.

B: A. Wilmart: Miscellanea Agostiniana II 149-233 [*Indiculus*].— REAug (1955ss.).— R. Lorenz, «Augustinusliteratur seit dem Jubiläum von 1954»: ThR NS 25 (1959) 1-75.— R. Lorenz, «Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970)»: ThR NS 38 (1974) 292-333; 39 (1975) 95-138, 253-286, 331-364; 40 (1975) 1-41, 97-149, 227-261.— T. van Bavel, *Répertoire bibliographique de saint Augustin 1950-1960* = IP 3 (1963).— *Augustine Bibliography/Fichier Augustinien*, 4 vols., Boston/MA 1972.— C. Andresen, *Bibliographia Augustiniana*, Da ²1973.— T. L. Miethe, *Augustinian Bibliography, 1970-1980*. With Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship, Westport/CT — Lo 1982.— Computer-Bibliographie des Augustinus-Institut, Würzburg, Steinbachtal 2 a.

E: PL 32-47 [*Opera omnia*].— PLS II 347-1648.— CSEL.— CChr.SL.— BAug [TfÜK].— A. A. R. Bastiaensen: ViSa 3 (1975) 127-241, 337-449 [*Vita Augustini*].

T: BAW.AC [TÜK].— BKV¹ 8 vols. (1871-1878).— BKV² 12 vols. (1911-1936).— A. von Harnack = APAW.PH 1 (1930) [*Vita Augustini*].— C. J. Perl (ed.), *Deutsche Augustinus Ausgabe*, Pb 1940 ss [hasta 1994, 15 vols., en parte con Texto].— A. Kunzelmann / A. Zumkeller (eds.), *Sankt Augustinus*. Der Seelsorger. Deutsche Gesammtausgabe seiner moraltheologischen Schriften, 11 vols., Wü 1949-1975.— A. Kunzelmann / A. Zumkeller (eds.), *Sankt Augustinus*. Der Lehrer der Gnade, Lat.-dt Gesammantausgabe seiner antipelagianischen Schriften, Wü 1955 ss.

I: AugL.— D. Lenfant, *Concordantiae Augustinianae*, 2 vols., P 1656-1665.— A. Cupetioli, *Theologia moralis, et contemplativa s. Aurelii Augustini*, 3 vols., Venecia 1738-1741.— R. W. Battenhouse, *A*

Companion to the Study of St. Augustine, NY 1955.— F. Moriones, *Enchiridion theologicum sancti Augustini*, M 1961.— W. Hensellek / P. Schilling / N. Winterleitner / J. Divjak, *Vorarbeiten zu einem Augustinus-Lexikon* = CSEL Beihefte 1974 ss.— P.-P. Verbraken, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin* = IP 12 (1976).— *Catalogus Verborum quae in operibus Sancti Augustini inveniuntur*, Eindhoven 1976 ss [según el CChr.SL].— W. Hensellek / P. Schilling / J. Divjak, *Specimina eines Lexicon Augustinianum (SLA), erstellt auf Grund sämtlicher Editionen des CSEL*, V 1987ss.— Computer-Konkordanz des Augustinus-Instituts, Würzburg, Steinbachtal 2 a.— M. Bettetini, «Stato della questione e bibliografia ragionata sul dialogo *De musica* di s. Agostino 1940-1990»: RFNS 83 (1991) 430-469.— P.-P. Verbraken, «Mise à jour du ficher signalétique des Sermons des saint Augustin»: IP 23 (1991) 484-490.

L: artículos de léxico: A. Schindler: TRE 4 (1979) 645-698.— G. Bonner: Augustinus-Lexikon I/4 (1990) 519-550.— M. R. Miles: EEC 121-126.— AugSt.— A. Trapé: EECh I 97-101.

Revistas y series: AThA.— Aug.— AugSt.— Augustinus.— Cass.— REAug.— RechAug.

Misceláneas: *Miscellanea Agostiniana*. Testi e studi, 2 vols., R 1930-1931.— *Augustinus Magister*, 3 vol., P 1954-1955.— *Sanctus Augustinus, vitae spiritualis magister*, 2 vols., R 1959.— Ch. Kanmnengiesser (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin* = ThH 35 (1975).— Congresso Internazionale su s. Agostino, Atti I-III = SEAug 24-26 (1987).— J. den Boeft / J. van Oort (eds.), *Augustiniana Traiectina*, P 1987.— P. Ranson (ed.), *Saint Augustin*, P 1988.— Agostino d'Hippona, *Quaestiones disputatae*, Palermo 1989.— C. Mayer / K. H. Chelius (eds.), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung* = Cass. 39/1 (1989).

Vita: F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*. Leben und Wirken eines Kirchenvaters, Co 1953.— H. Marrou, *Augustinus*. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, H 1958.— G. Bonner, *St Augustine of Hippo*. Life and Controversies, Lo 1963 = Norwich 1986.— P. Brown, *Augustinus von Hippo*. Eine Biographie, tr. por J. Bernard, Ffm 1973 = *Der heilige Augustinus*. Lehrer der Kirche und Erneuerer der Geistesgeschichte, Mu 1975 [e Lo 1967].— O. Perler / J.-L. Maier, *Les voyages de saint Augustin*, P 1969.— A. Trapé, *Aurelius Augustinus*. Ein Lebensbild, tr. por U. Brehme, Mu — Zu — V 1988 [i Fossano 1976].— V. Paronetto, *Augustinus*. Botschaft eines Lebens, Wü 1986) [i R 1981].— J. J. O'Donnell, *Augustine*, Boston/MA 1985.— C. Cremona, *Augustinus: eine Biographie*. tr. por M. Haag, Zu 1988 [i Mi 1987].— M.

Marshall, *The Restless Heart*. The Life and Influence of St. Augustine, Grand Rapids 1987.— C. Lorin, *Pour saint Augustin*, P 1988.— Ch Kirwan, *Augustine*, Lo — NY 1989.— E. Dassmann, *Augustinus, Heiliger und Kirchenlehrer*, St — B — Co 1993.

Pensamiento/teología: P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin* I: Du Manichéisme au Néoplatonisme, P 1918.— J. J. O'Meara, *The Young Augustin*. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion, Lo — NY — Toronto 1954.— A. Mandouze, *Saint Augustin*. L'aventure de la raison et de la grâce, P 1968.— C. P. Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins* = Cass. 24,1-2 (1969-1974).— E. TeSelle, *Augustine the Theologian*, Lo 1970.— G. B. Mondin, *Il pensiero di Agostino*. Filosofia, teologia, cultura, R 1988.— A. Vassallo, *Inquietum cor*. Con Agostino alla ricerca di Dio, Palermo 1988.— M. Vannini, *Invito al pensiero di Sant'Agostino*, Mi 1989.— J. McWilliam (ed.), *Augustine, from Rhetor to Theologian*, Waterloo (Ont.) 1992.

Entorno: P. Borgomeo, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, P 1972.— P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Lo 1972.— B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins*. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten, P 1973.— A.-G. Hamman, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin*, P. 1979.

I. BIOGRAFÍA, ACTIVIDAD LITERARIA Y RASGOS BÁSICOS DE SU PENSAMIENTO

A) Hasta su conversión

1. Juventud y formación

Agustín nació el 13 de noviembre del 354 en la ciudad de Tagaste (hoy: Souk Ahras, en Argelia), sita en la provincia norteafricana de Numidia. Su padre era un consejero municipal romano, no cristiano, que recibió el bautismo poco antes de morir (371). Fue su madre, Mónica, cristiana ferviente. Aunque por regla general apenas se oye hablar de sus hermanos, sin embargo él no fue hijo único, sino que tuvo al menos un hermano, llamado Navigio, que le acompañó más tarde a Milán, Casiciaco y a la comunidad monástica de Tagaste, y una hermana cuyo nombre desconocemos. Una observación de *Confessiones* de que Mónica

«crió hijos» (IX 9,22: *nutrierat filios*) así como la mención posterior de algunos sobrinos y sobrinas permiten incluso suponer que la familia era aún más numerosa. Siguiendo la costumbre de entonces de aplazar el bautismo hasta la edad adulta, Agustín no recibió el bautismo, pero —como era habitual— al poco de nacer fue inscrito entre los catecúmenos, y su madre lo educó en la fe cristiana. Por eso, a pesar de todos los devaneos y desvaríos vividos hasta su conversión, él siempre se tuvo por cristiano y por buscador de Cristo, aunque no por católico. Y su madre nunca desfalleció en su empeño de hacer cuanto estaba en sus manos para conducirlo y acompañarlo a la Iglesia católica. Incluso cuando el casi treintañero (383) se trasladó a Roma para liberarse del amor y solicitud maternos —conviene ser precavidos a la hora de aplicar a Agustín categorías de la psicología moderna— que él consideraba agobiantes, nada impidió a ella arreglar sus asuntos domésticos y seguirle a Milán. Agustín mismo cuenta en las *Confessiones* (III 11,18) una visión —ya famosa— de su madre que aclara los motivos de ella: «Ella se vio de pie en un tablón de madera y observó que iba hacia ella un joven radiante, alegre y sonriente, mientras que ella estaba triste y agotada por la tristeza. Después de que éste preguntara a ella por los motivos de su tristeza y de sus lágrimas cotidianas ... y de que ella respondiera que lloraba mi perdición, ... aquél le invitó a ver que donde ella está estoy también yo. Tan pronto como ella prestó atención a esto, vio que yo estaba a su lado en el mismo tablón». Y poco más tarde la consoló un obispo, no identificable, con las palabras proféticas que se hicieron famosas: «Es imposible que se pierda un hijo de estas lágrimas» (*conf* III 12,21).

Los padres de Agustín, a pesar de sus limitados medios financieros, ambicionaban para su talentoso hijo la mejor formación escolar posible como requisito indispensable para toda carrera profesional, fuera la de maestro, la de abogado o la de político. La formación constaba de la escuela elemental —en la que se enseñaba a leer, a escribir y las cuatro reglas— y de otras dos fases: estudio de lengua y literatura con el *Grammaticus*, que Agustín cursó en Tagaste, y estudio de la dialéctica y de la retórica, así como de las restantes *Artes liberales* (aritmética, música, geometría, astronomía, filosofía) con el *Rhetor*. Para cursar estos estudios superiores se trasladó primero a la vecina Madaura y en el 370 a Cartago, capital de la provincia y centro político y cultural. Agustín pinta en las *Confessiones* un cuadro colorista de sus años escolares. Después de aprender la lengua materna de modo inconsciente y sin esfuerzo, como todos los niños pequeños, se resistía al aprendizaje en la escuela elemental, aceptado por los padres como obvio e impuesto mediante castigos corporales. Ese aprendizaje le hizo odiar el estudio del griego de tal modo que nunca llegó a dominarlo con fluidez, aun-

que se discute mucho sobre la cuantía exacta de sus conocimientos. Al fin le entusiasmó el estudio de la literatura latina, en el que se distinguió de manera especial.

Cuando estaba a punto de cumplir los dieciséis años, Agustín hubo de regresar de Madaura a casa y pasar allí un año de ocio obligado porque sus padres tuvieron que reunir primero los medios financieros para poder sufragar los estudios en Cartago, que deberían ser más prolongados. En ese tiempo despertó en Agustín la sexualidad. Y, como él mismo cuenta en las *Confessiones* (II 3,6), su padre observaba con alegría tal fenómeno con la esperanza de tener nietos pronto. (Aunque él no llegaría a vivir el nacimiento de su nieto Adeodato.) Parece una consecuencia casi inevitable que en este período de inactividad y de tempestuoso desarrollo personal Agustín se juntara con un grupo de muchachos de parecidas ideas y que hiciera todo tipo de fechorías. Es natural que cuando escribió las *Confessiones* siendo ya obispo mirara con gran desafecto esa época juvenil; sobre todo cuando echaba una mirada retrospectiva al famoso robo de peras que él y sus conmilitones habían cometido no por el fruto en sí, sino llevados de su común arrogancia.

Cf. también los datos para la Introducción.

L: F. G. Maier, *Augustin und das antike Rom* = TBAW 39 (1955).— M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, 2 vols., P 1958.— H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, 2 vols. = SGLG 20/1-2 (1967).— H.-L. Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Pb 1981 [f P [4]1958].— J. Oroz Reta, *San Agustín*. Cultura clásica y cristianismo = BSal.E 110 (1988).

2. A la búsqueda de la «verdadera filosofía»: padre de familia y maniqueo

Durante sus años de estudio en Cartago, Agustín no sólo realizó con éxito su formación retórica, sino que, además, tuvo tres encuentros que habrían de marcar durante años la dirección de su vida. Tras una serie de aventuras sexuales poco serias ya en Tagaste y luego en Cartago, mantuvo al menos desde el 372 —año del nacimiento de su hijo Adeodato— una relación casi matrimonial, permanente y fiel, con una mujer (cuyo nombre él nunca menciona) con la que o no era posible un matrimonio oficial debido a la diferencia social o no resultaba deseable para su carrera. Porque él la despidió estando ya en Milán (después del 384), precisamente para contraer un *matrimonium* adecuado a su posición social y promotor de su carrera. No había cumplido aún diecinueve años cuando leyó el diálogo *Hortensius* de Cicerón, del que hoy no se conservan más que los fragmentos citados en sus *Confessiones*.

Este diálogo despertó en él el «amor a la sabiduría» *(philosophia)* y cimentó la permanente búsqueda de ella, que le condujo por muchos derroteros equivocados hasta su conversión. Pues por «filosofía» entendía el hombre de la Antigüedad no sólo un sistema mental teórico, sino también el recto conocimiento y comportamiento (ética), lo que había permitido ya a los apologetas hacer atractivo el cristianismo presentándolo como la «verdadera filosofía». Agustín, por su formación, vinculó de modo espontáneo su recién encontrado «amor a la sabiduría» con la cuestión acerca de Cristo. Por eso se entregó a la lectura de la Biblia, que le defraudó profundamente a causa del carácter bárbaro de las historias del Antiguo Testamento y, sobre todo, por su estilo pedregoso en comparación con Cicerón.

En esa situación se encontró con el maniqueísmo, que aparentaba ofrecerle todo lo que él buscaba: el nombre de Cristo, racionalidad y formación en vez de simple creencia por la autoridad de la Iglesia, rechazo del Antiguo Testamento y una respuesta plausible a la pregunta *«unde malum?»* —que le atormentaba desde hacía tiempo— basada en una imagen materialista de Dios y dualista del mundo: bien y mal existen como dos principios (reinos) antagónicos y eternos de luz y tinieblas cuyo campo de batalla es el interior del hombre, pues él se compone de espíritu y de materia. Agustín se adhirió a esta doctrina por espacio de nueve años[1] en el grado inferior de los *auditores*, que no le exigía la medida extremadamente alta de ética y ascesis de los *electi*, aunque éstos tuvieron mucho que ver con el gran atractivo que el maniqueísmo ejerció en él. La adhesión de su hijo al maniqueísmo supuso un choque espantoso para Mónica, cristiana ferviente. Ella no quería tener relación alguna con un hereje. Hasta el punto de que, por algún tiempo, prohibió la entrada en casa a Agustín cuando éste regresó a Tagaste en el 374/375 para ejercer allí como profesor. Sólo después de la visión narrada arriba se avino a reanudar el contacto con él por el bien de su salvación. Entre tanto, Agustín encontró alojamiento y promoción en Romaniano, rico maniqueo de Tagaste, que le recomendó en Cartago cuando, un año más tarde, Agustín regresó de nuevo a esa ciudad a causa del fallecimiento de un amigo íntimo.

Sin embargo, los siguientes años de docencia en Cartago decepcionaron más y más a Agustín; sus discípulos eran ineducados; y fue distanciándose interiormente del maniqueísmo —que al principio le había parecido tan convincente— porque sus defensores no acertaban a responder a las preguntas críticas que les formulaba sobre las incongruencias de su sistema, que él detectaba en medida creciente. Ellos trataban de

1. Así Agustín mismo (*conf* IV 1,1). En cambio Courcelle (Recherches sur les *Confessiones* 78) y Bonner (AugL I/4, 525) calculan diez años.

tranquilizarlo remitiéndole a la llegada de su jefe intelectual, el obispo Fausto. Pero cuando éste llegó finalmente a Cartago —Agustín tenía entonces 29 años—, resultó ser un frasista sin sustancia que tampoco supo responder a ninguna de las preguntas de Agustín. Con todo, Agustín no rompió aún públicamente con el maniqueísmo, sino que se las arregló para que sus amigos lo recomendaran en Roma, donde esperaba que las cosas le fueran mejor y, sobre todo, alumños más complacientes.

3. Profesor de retórica en Roma y en Milán: escéptico y platónico

Breve fue la estancia de Agustín en Roma, a donde llegó en el 383. Por un lado, también allí le decepcionaron sus alumnos. Eran más observantes de la disciplina; en cambio, disfrutaban estafando a sus profesores en sus honorarios. Por otra parte, ya en el primer año se presentó la oportunidad extraordinaria de dar un salto superior en su carrera. La corte imperial de Milán había encargado a Símaco, prefecto de la ciudad de Roma, buscar para Milán un *magister rhetoricae* cuyo cometido principal consistiría en pronunciar panegíricos públicos en honor del emperador y de otras personalidades importantes y en impartir clases de retórica. Con la ayuda de sus amigos maniqueos, Agustín consiguió el nombramiento, de manera que se trasladó a Milán ya en el otoño del 384 para hacerse cargo de su nuevo cometido.

Milán habría de ser la última estación del viaje de Agustín a su conversión aunque ni él mismo podía prever esto y debieron confluir durante los dos años siguientes unos cuantos factores para conducirlo al punto culminante de su evolución. En primer lugar estaba Ambrosio, el obispo de la ciudad. Aunque en su interior Agustín se había alejado ya por completo del maniqueísmo, sin embargo proseguía en su búsqueda de la sabiduría, es decir, de Cristo. Como era catecúmeno de la Iglesia católica, asistía a las celebraciones litúrgicas del obispo; no tanto porque esperara —como confesó abiertamente más tarde (*conf* V 13,23)— que él le transmitiera la verdad convincente, sino porque el obispo le había saludado amistosamente en su llegada y porque Agustín quería comprobar si era merecedor de su gran fama de orador. Ambrosio justificó su fama aún en mayor medida de la esperada por Agustín. En efecto, con sus sermones no sólo se ganó el aplauso del erudito *rhetor*, sino también su corazón. Con su interpretación espiritual, platonizante, del Antiguo Testamento, Ambrosio consiguió que Agustín no se dejara cegar por su antigua impresión del barbarismo de las historias del Antiguo Testamento ni por la crítica maniquea del Antiguo Testamento y que descubriera un sentido aceptable de la Biblia.

Esto le llevó a romper definitivamente con el maniqueísmo. La noticia llenó de gozo a Mónica cuando se enteró al llegar a Milán en la primavera del 385. Cierto que Agustín se encontraba entonces —«al estilo de los académicos»— en un estado de radical duda metódica respecto de todas sus convicciones, pero para Mónica el abandono del error era ya el primer paso hacia la verdad de la Iglesia, de modo que ella se lanzó de inmediato a mover todos los resortes posibles para fomentar la ulterior maduración de su hijo. Su primer objetivo fue el de que su hijo contrajera un matrimonio acorde con su estado social; no sólo por el bien de su carrera profesional, sino, sobre todo, porque ella albergaba la esperanza de que Agustín, una vez arribado al puerto seguro del matrimonio, podría decidirse a recibir el bautismo (*conf* VI 13,23). Por eso, Mónica organizó el desposorio de Agustín con una joven y acomodada muchacha de Milán, a la que, sin embargo, faltaban aún dos años para poder contraer matrimonio legalmente (doce años). Claro que él debió despedir de inmediato a su compañera sentimental. Y eso le causó un dolor profundo. Ella regresó a África sin su hijo Adeodato, que se quedó con su padre.

El desgarro interior de Agustín y su proceso de optar entre al ansia de una vida según la verdad, es decir, en la ascesis, y su necesidad —que consideraba aún irrenunciable— de realización sexual se agravaron a principios del 386 cuando a través de un grupo de amigos conoció los escritos de los neoplatónicos, probablemente en la traducción del famoso *rhetor* Mario Victorino, que, después de haberle sido dispensado el extraordinario honor de una estatua en el Foro Romano, dio un giro espectacular a su vida y se convirtió en el 355 al cristianismo, y cuyo ejemplo puso el sacerdote Simplicio ante los ojos de Agustín (*conf* VIII 2,3-4). El platonismo le convenció por primera vez de un concepto puramente espiritual de Dios como el Existente y Bueno; y solucionó la pregunta sobre el origen del mal entendiendo a éste como carencia de bien. Pero faltaba aún Cristo como el Redentor, no sólo como el más sabio de todos los hombres y como autoridad doctrinal. Por eso, Agustín se enfrascó de nuevo en las cartas de Pablo y le descubrió como al Maestro de la gracia en una síntesis platónica: «Caí en la cuenta de que todo lo verdadero que yo había leído en los platónicos se dijo aquí con la referencia constante a tu gracia» (*conf* VII 21,27). Entonces comprendió por primera vez que no tenía que optar entre las alternativas razón *o* fe, sino que fe *y* razón se complementan para constituir una unidad. Más tarde formularía él la recíproca función de ambas en aquella frase lapidaria: *«intellige ut credas, crede ut intelligas»* (*sermo* 43,9).

Finalmente, el ejemplo de Antonio, padre del monacato egipcio, del que le habló su amigo africano Ponticiano, desencadenó la crisis decisiva. «¿Has oído esto?», gritó Agustín a su amigo Alipio. «¡Los igno-

rantes se levantan y se apoderan del cielo; y nosotros, con nuestras ciencias sin entrañas, nos revolcamos en carne y sangre!» (*conf* VIII 8,19). Y se abalanzó al jardín. Allí se desarrolló la escena de conversión mundialmente famosa. Mientras Agustín, trastornado, iba de un lado para otro captó la voz de un niño de una casa vecina que decía: «*Tolle, lege, tolle, lege*» (toma y lee). Y como no pudiera recordar un juego de niños con esas palabras, interpretó aquello —igual que Antonio en su tiempo— como instrucción divina para que abriera la Biblia. La abrió por las cartas de Pablo y leyó el pasaje Rom 13,13s. que dice: «Comportémonos con el decoro propio de quien vive en pleno día, nada de orgías ni borracheras, nada de lujuria ni desenfreno, nada de contiendas ni envidias. Al contrario, revestíos de Jesucristo el Señor, y no foméntéis las desordenadas apetencias de la humana naturaleza». «Al llegar al final de esta frase se desvanecieron todas las sombras de duda, como si una luz de certeza hubiera empapado mi corazón» (*conf* VIII 12, 29). Mucho se ha discutido sobre la historicidad de esta escena de conversión. A pesar de todas las objeciones, bien podría haber sucedido así el 1 de agosto del 386.[2]

4. Filosofía y cristianismo

La pregunta acerca de qué libros platónicos conoció Agustín en concreto, sobre la influencia que ellos ejercieron en su pensamiento y sobre si él se convirtió antes al platonismo o a la Iglesia católica ha ocupado mucho a los estudiosos. El estado actual de la investigación parte de que Agustín fue influido principalmente por las obras de Plotino, no de Porfirio —como sugirió sobre todo Willy Theiler (1933)— y de que la pregunta alternativa acerca del platonismo o cristianismo presupone una concepción errónea de la situación teológica y eclesiástica del siglo IV. El cristianismo del siglo IV estuvo marcado por el platonismo; y para Agustín —en la búsqueda de la verdad, que, como ya hemos indicado, incluía la búsqueda de Cristo— filosofía y cristianismo no se presentaban como alternativas, sino siempre como unidad. Claro que para él no eran lo mismo ambas magnitudes, pues echaba en falta a Cristo en los libros platónicos. Pero el platonismo fue para Agustín, como para toda la Iglesia, la base filosófica para comprender y explicar la fe, y el mensaje bíblico debía completarla y corregirla porque ella contiene «grandes errores» (*retr* I 1,4), incluso «estupideces» (*sermo* 241,6) incompatibles con el cristianismo: la eternidad del mundo, la preexistencia del alma, la unión antinatural y por ende violenta del alma con el cuerpo material, la imagen cíclica de la historia, etc.

---

2. Bonner (AugL I/4, 532) opta por el final de agosto del 386.

Cf. también los datos para la Introducción.

L: Ch. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de s. Augustin*, R [2]1953.— J. J. O'Meara, *Porphyrry's Philosophy from Oracles in Augustine*, P 1959.— R. Holte, *Béatitude et Sagesse.* Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne, P 1962.— A. H. Armstrong, *St. Augustine and Christian Platonism*, Villanova 1967.— E. König, *Augustinus Philosophus.* Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins = STA 11 (1970).— J. Pépin, *«Ex Platonicorum persona».* Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin, Amsterdam 1977.— L. Wittmann, *Ascensus.* Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins, Mu 1980.— B. Bubacz, *St. Augustine's Theory of Knowledge.* A Contemporary Analysis, NY —Toronto 1981.— P. F. Beatrice, *«Quosdam Platonicorum Libros.* The Platonic Readings of Augustine in Milan»: VigChr 43 (1989) 248-281.— R. J. O'Connell, *St. Augustine's Platonism*, Villanova 1984.— N. Fischer, *Augustins Philosophie der Endlichkeit.* Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik, Bn 1987.— G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley 1987.— U. Wienbruch, *Erleuchtete Einsicht.* Zur Erkenntnislehre Augustins, Bn 1989.— E. Roll, *Der platonisierende Augustinus*, St 1990.— J. Mader, *Aurelius Augustinus, Philosophie und Christentum*, V 1991.

B) Del bautismo a la ordenación sacerdotal

1. *Christianae vitae otium* en Casiciaco y catecumenado

Como para Basilio, Jerónimo y otros muchos contemporáneos, la opción de Agustín por el cristianismo conllevó la aceptación de una vida ascética. Acompañado por su madre, Mónica, su hijo y algunos otros familiares y amigos, Agustín se retiró al comienzo de las vacaciones de la recolección (23 de agosto — 15 de octubre) a la no muy distante finca *Casiciacum* de su amigo Verecundo (tal vez el actual Cassago di Brianza, 30 kilómetros al norte de Milán, al pie de los Alpes). Agustín había planeado ya antes de su conversión retirarse a una vida de *otium* cultivado (cf. *conf* VI 14,24), pero ahora esa vida se convertía en el *christianae vitae otium* (*retr* I 1,1), caracterizado por la oración, los diálogos, la lectura de la Biblia y la actividad literaria. De las conversaciones nacieron diálogos literarios al estilo platónico sobre los proble-

mas que preocupaban a Agustín y a sus compañeros: *Contra Academicos* en contra del escepticismo, *De beata vita* basada en el conocimiento de Dios, *De ordine* sobre la cuestión del mal en la providencia divina, y los *Soliloquia* sobre la búsqueda de Dios y la inmortalidad del alma.

Al final de las vacaciones dimitió de su cargo de *rhetor* y a principios del 387 regresó a Milán para apuntarse junto con su hijo Adeodato y con su amigo Alipio en la lista de candidatos a recibir el bautismo en la Vigilia Pascual del 387. Durante el tiempo del catecumenado vieron la luz otros escritos; entre ellos un ciclo amplio de manuales de las siete *artes liberales*, pero de los que sólo llegó a terminar *De grammatica* (hoy perdido) y, más tarde, *De musica*. En presencia de su muy dichosa madre, Agustín, su hijo y su amigo recibieron el bautismo en la Vigilia Pascual del 24 de abril del 387 en el baptisterio de la catedral de Milán, de manos del obispo Ambrosio.

L: D. E. Trout, «Augustine at Cassiciacum: *otium honestum* and the social dimensions of conversion»: VigChr 42 (1988) 132-146.— G. Reale y otros, *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*, Palermo 1987.— M. Sordi y otros, *Agostino a Milano: il battesimo*, Palermo 1988.— L. Alici / R. Piccolomini / A. Pieretti (eds.), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* = SEAug 45 (1994).

2. Comunidad monástica en Tagaste

Poco después de haber recibido el bautismo, la pequeña comunidad encabezada por Agustín y su madre se dirigió al puerto romano de Ostia con la intención de regresar a África para —como Basilio en *Annisi*— fundar en las propiedades paternas de Tagaste una comunidad monástica de *otium* cristiano. Pero Mónica enfermó gravemente en Ostia y falleció antes del 13 de noviembre del 387 tras haber pasado sus últimos días con su hijo —como Macrina con su hermano Gregorio de Nisa— en conversación espiritual, y haber vivido el cenit místico de la famosa «Visión de Ostia». Como el tiempo invernal y la invasión de Italia por el usurpador Magno Máximo retrasaran la travesía a África, Agustín pasó el invierno en Roma y se dedicó a refutar con la pluma a los maniqueos. Por fin, en el verano o en el otoño del 388 llegó a África con sus acompañantes, llevó a la práctica su plan de establecer una comunidad monástica en las propiedades paternas de Tagaste —para cuyo sustento puso a disposición todos sus bienes—, y vivió con sus correligionarios durante tres años en un *otium christianum* extraordinariamente fecundo en el plano espiritual y en el literario.

3. Ordenación sacerdotal en Hipona

Como Agustín, siendo ya obispo anciano (425/426), contó en *sermo* 355 a su comunidad, fue un trastorno para la vida común el que, en repetidas ocasiones, miembros de la élite intelectual cristiana congregada allí fueron nombrados obispos; sobre todo si viajaban a ciudades cuya sede estaba vacante. Por eso, Agustín evitaba en lo posible ir a una ciudad sin obispo. Pero en enero del 391 se desplazó a Hippo Regius para fundar allí otra comunidad monástica. Entonces se sentía seguro porque el obispo Valerio gobernaba la diócesis. Pero durante una celebración litúrgica el obispo expuso a la comunidad reunida su deseo de contar con un sacerdote; y la comunidad señaló *per acclamationem* a Agustín. Cuenta su biógrafo Posidio (*v Aug* 4,2-3) que Agustín rompió a llorar a causa de los grandes peligros del ministerio episcopal, pero que la gente interpretó mal esa reacción y que trataba de consolarle diciendo que, al ser sacerdote, también podría llegar a obispo. Sin embargo, Agustín pidió a Valerio la posibilidad de llevar a cabo su plan original; y el obispo le regaló un jardín ubicado cerca de la catedral en el que Agustín fundó su monasterio, donde vivió él y donde, sin duda, redactó su Regla monástica, pensada originariamente para aquella comunidad (cf. capítulo 8.I.C.1).

Posidio (*v Aug* 5,3-5) aduce como razón principal para la ordenación sacerdotal de Agustín las dificultades que el obispo Valerio, hijo de una familia griega, tenía para predicar en latín. De hecho, el ministerio de la predicación era tradicionalmente una de las prerrogativas exclusivas del obispo, de modo que el encargo hecho a Agustín fue criticado en un primer momento, pero otros obispos norteafricanos imitaron pronto el ejemplo de Valerio. Al considerar Agustín que no tenía suficiente preparación teológica para desempeñar su nuevo cargo, solicitó una breve temporada de estudio para la lectura de la Biblia; y Valerio se la concedió. Al fin, Agustín pronunció su primer sermón el 15 de marzo del 391, en presencia de los catecúmenos. No conocemos la fecha exacta de su ordenación sacerdotal, pero debió de tener lugar a finales del 390 o a principios del 391.

C) Sacerdote y obispo de Hipona

1. Pastor de almas, político eclesiástico, teólogo y asceta

Para hacer justicia a la persona de Agustín y a la actividad que él desplegó durante casi cuarenta años como sacerdote y obispo de Hipona (consagrado obispo entre mayo del 395 y agosto del 397; primero fue

obispo coadjutor de Valerio), habría que tenerlo presente, al mismo tiempo, como celoso pastor de almas, como influyente político eclesiástico, como teólogo descollante y como hombre espiritual. Ya en la comunidad monástica de Tagaste renunció a toda propiedad privada, y en Hipona vivió de sacerdote en el «monasterio del jardín». De obispo, razones prácticas le obligaron a mudarse a la casa episcopal, pero su estilo de vida se mantuvo fiel a un ascetismo estricto; y esperaba de sus sacerdotes diocesanos que llevaran una vida monástica en el claustro de la catedral. Los *sermones* 355 y 356 —pronunciados al final de su vida (425/426)— y la *Vita* de Posidio [22-26] dan testimonio elocuente de ello.

Toda la actividad de Agustín, también sus escritos, controversias y teología, estuvo al servicio de la pastoral. Ninguna de sus obras nació como edificio teórico lucubrado en una torre de marfil, sino que todas ellas respondían a las necesidades pastorales y prácticas de su diócesis y de su tiempo; con frecuencia, a demandas concretas que le llovían de todo el mundo. Esto vale aún en mayor medida para los amplios cuerpos de sus sermones y de sus cartas. Se han conservado casi 600 sermones, tomados generalmente por estenógrafos y reunidos en la biblioteca propia de Agustín. Pero ese número representa sólo una fracción de los 3.000 o 4.000 sermones que pronunció durante casi 40 años: en todos los tiempos del año eclesiástico, en las fiestas de santos, sobre la Sagrada Escritura, sobre la doctrina cristiana y sobre el recto comportamiento cristiano. En el 1990 identificó François Dolbeau en la biblioteca municipal de Maguncia 13 sermones, desaparecidos parcial o totalmente hasta esa fecha, pero acreditados como auténticos gracias al *Indiculus* de Posidio. Agustín se muestra en su corpus homilético no sólo como orador brillante que sabe formular con profundidad y con atractivo, sino también como un maestro claro e intuitivo. Mucho de lo que él acentúa en las obras polémicas hasta el punto de correr el peligro de caer en una parcialidad equívoca es expuesto con mesura en los sermones y en los escritos catequéticos. Por consiguiente, para hacernos una idea cabal de la teología de Agustín no podemos tener en cuenta sólo sus obras polémicas, sino que habrá que complementarlas siempre con los escritos pastorales.

Uno de los grandes conocedores de Agustín de nuestro siglo, Agostino Trapé, compendia de modo escueto la pluralidad de las actividades de Agustín (BAC 422, p. 414-415, y EECh I 98): «La actividad episcopal de Agustín fue en verdad prodigiosa tanto en el gobierno ordinario de su diócesis como en su labor extraordinaria al servicio de la Iglesia de África y de la Iglesia universal». (1) Para la Iglesia de Hipona: «Predicó sin interrupción dos veces a la semana, sábado y domingo; a menudo, varios días seguidos, y aun dos veces al día; la *audientia episcopi*, en la que atendía y juzgaba las causas, y le ocupaba a veces toda

la jornada; el cuidado de los pobres y huérfanos, la formación del clero, con el que se mostró, a la vez, paternal y severo; la organización de monasterios masculinos y femeninos, la visita a los enfermos, la intervención en favor de los fieles ante la autoridad civil ..., la administración de los bienes eclesiásticos». (2) Para la Iglesia de África: «Numerosos y largos viajes para presenciar los frecuentes concilios africanos o para atender las peticiones de sus colegas». (3) Para la Iglesia universal: «Controversias dogmáticas, respuestas a muchas peticiones de información, libros y más libros sobre las cuestiones más diversas que se hacían llegar a él». Principalmente el corpus epistolar, que comprende 299 números, refleja la variedad de la actividad personal, política, social y pastoral de Agustín durante más de 40 años (desde el 386 hasta el 430, año de su muerte). En 1981 editó Johannes Divjak 29 cartas importantes que él había redescubierto y que fueron estudiadas a fondo en los años siguientes.

Cuando Agustín debatía con adversarios, primero trataba de ganárselos. Sólo cuando no lograba convencerlos luchaba para vencerlos, a fin de que nadie cayera en el error. Las cuatro controversias que él protagonizó no sólo dividen de la mejor manera la actividad pastoral que desarrolló durante casi 40 años, sino que contribuyeron de modo esencial al desarrollo de su teología.

Cf. también los datos para la Introducción.

L: *antropología*: E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins* = FKGG 4 (1934).— E. L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle*. La querelle de l'âme humaine en Occident, P 1959.— A. Maxsein, *Philosophia cordis*. Das Wesen der Personalität bei Augustinus, Sa 1966.— R. J. O'Connell, *St. Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386-391*, C/MA 1968.— L. Hölscher, *The Reality of Mind*. Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance, Lo — NY 1986.— J.-M. Girard, *La mort chez saint Augustin*. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités = Par. 36 (1992).

Historia de los dogmas: C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim heilgen Augustinus mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs* = KGQS 4 (1960).— W. Wieland, *Offenbarung bei Augustinus* = TTS 12 (1978).

Ética/moral: J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2 vols., F [2]1929.— O. Schaffner, *Christliche Demut*. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas = Cass. 17 (1959).— J. Brechtken, *Augustinus Doctor caritatis*. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glück-

seligkeits-Ethik = MPF 136 (1975).— St. Budzik, *Doctor pacis*. Theologie des Friedens bei Augustinus = IThS 24 (1988).— J. Wetzel, *Augustine and the Limits of Virtue*, C 1992.

Oración: M. Vincent, *S. Augustin, maître de prière d'après les Enarrationes in Psalmos* = ThH 84 (1990).— H. Stirnimann, *Grund und Gründer des Alls*. Augustins Gebet in den Selbstgesprächen (Sol. I,1,2-6), Fri 1992 [con trad. al.].

Liturgia: W. Roetzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*. Eine liturgie-geschichtliche Studie, Mu 1930.— A. E. Zwinggi, «Die Osternacht bei Augustinus»: LJ 20 (1970) 4-10, 92-113, 120-140, 250-253.— A. E. Zwinggi, «Die Perikopenordnung der Osterwoche in Hippoo und die Chronologie der Predigten des hl. Augustinus»: Aug(L) 20 (1970) 5-34.— A. E. Zwinggi: «Die fortlaufende Schriftlesung im Gottesdienst bei Augustinus»: ALW 12 (1970) 85-129.

Homilía/catequesis: Ch. Mohrmann, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustinus* = LCP 3 ([3]1965).— F. Schlitzler, *Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des heiligen Augustinus*, F 1968.— S. Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, P 1984.— E. Reil, *Aurelius Augustinus, De catechizandis rudibus, ein religionsdidaktisches Konzept*, St. Ottilien 1989.

Teología de la creación: M.-A. Vannier, *«Creatio», «conversio», «formatio» chez s. Augustin* = Par. 31 (1991).

2. Las controversias y su teología

a) Maniqueísmo: unde malum?

Al comienzo de sus años de sacerdote Agustín prosiguió su lucha práctica y literaria contra los maniqueos. Uno de los medios utilizados para ello fue una disputa pública contra el presbítero Fortunato de Cartago, que residía en Hipona y allí «seducía y ofuscaba a los habitantes» (*v Aug* 6,1). En aquella espectacular lucha retórica celebrada el 28 y 29 de agosto del 392, y cuyo desarrollo está registrado en las *Acta contra Fortunatum Manichaeum*, Agustín de tal forma arrinconó con sus argumentos a su adversario que éste no supo dar ya ninguna respuesta y abandonó Hipona vencido. Marcó el punto final de la confrontación con el maniqueísmo otra discusión pública similar con el maniqueo Félix en la catedral de Hipona los días 7 y 12 de diciembre del 404, cuyas actas también publicó Agustín. Entre ambas discusiones nació toda una serie de otros escritos antimaniqueos. Los más importantes de ellos son *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* (al principio de

su episcopado) y *De natura boni* (399), que debían tratar principalmente tres temas:

1. el origen del mal como carencia de bien en una creación radicalmente buena por un Dios bueno, contra la doctrina de los maniqueos que hablaba de dos reinos igualmente eternos del bien y del mal que luchan entre sí desde entonces;
2. la identidad del Dios del Antiguo Testamento con el del Nuevo Testamento y la unidad de ambos Testamentos, contra la tesis maniquea de que el Antiguo Testamento era obra de un dios malo y el Nuevo Testamento había sido interpolado;
3. por último, la mayor credibilidad de la doctrina católica.

Cf. también los datos para la Introducción.

E y *T*: lista de obras 13, 16, 19, 20 s., 30, 47, 62, 73, 77, 79, 110, 116.

L: F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin, P 1970.— E. Feldmann, *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, Ms 1975.— F. Decret, *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècle)*. Étude historique et doctrinale, 2 vols., P 1978.— E. Feldmann, *Die «Epistula Fundamenti» der nordafrikanischen Manichäer*. Versuch einer Rekonstruktion, Altenberger 1987.

b) Donatismo: eclesiología y doctrina de los sacramentos

Después de la persecución de Diocleciano —durante la que muchos clérigos se habían doblegado a la presión estatal y entregado (*traditores*) los libros sagrados de la Iglesia— en el norte de África —so pretexto de la consagración del obispo Ceciliano de Cartago (311/312) por un supuesto *traditor*— nació bajo la guía de Donato una iglesia entusiástica «de los santos» que negaba que clérigos pecadores pudieran ejercer válidamente el cargo y administrar sacramentos —razón por la que ellos rebautizaban—, que rechazaba que la Iglesia santa estuviera compuesta por hombres pecadores y que, en consecuencia, se consideraba como la única iglesia verdadera. A decir verdad, la difusión del donatismo se redujo a la región del norte de África, pero había hecho que en tiempos de Agustín la Iglesia católica estuviera allí en minoría. Aunque indudablemente el donatismo constituía para la iglesia norteafricana un problema más peligroso que el maniqueísmo, Agustín no comenzó a debatir con él hasta el año 393; y sólo en el 400 tomó medidas concretas en contra de él. La razón de ese comportamiento no se debió sólo al propio historial de Agustín, sino a que al principio optó por esforzarse para reintegrar en la Iglesia católica a la iglesia cismática donatista, entonces tan popular. Se pone de manifiesto eso en su pri-

mera obra sobre el tema, el *Psalmus contra partem Donati* (393), que, como canto popular en la forma ABC con estribillo, contaba la historia del donatismo y sus errores, y animaba a la reunificación. Sólo cuando en el 400 debió convencerse Agustín de que la iglesia donatista, en especial su brazo armado, los circumcelliones, rechazaba toda aproximación, comenzó a combatirlos con la pluma y a tomar medidas de política eclesiástica contra ellos. Para eso no sólo asistió a numerosos sínodos norteafricanos que se ocuparon de esa cuestión, sino que ahora defendía y utilizaba la ayuda imperial y las medidas coactivas contra los heréticos. Numerosas obras antidonatistas nacieron entre los años 400 y 418. Muchas de ellas se han perdido y se conocen sólo gracias a las *Retractationes* de Agustín. Señalemos como las más importantes:

De baptismo (en el 400), que refuta la tesis básica y desencadenante del donatismo según la cual sólo los ministros libres de pecado pueden ejercer válidamente su ministerio y administrar los sacramentos. Contra esa tesis, Agustín distingue entre la validez y la eficacia del sacramento. Es posible que el sacramento administrado o recibido indignamente no promueva (al principio) la salvación del receptor, pero el bautismo imprime en todo caso una señal indeleble *(character)* porque Cristo solo es el administrador de los sacramentos a través de la mano de sus ministros. En el comentario a Juan (VI 7), al explicar Jn 1,33 («Ése es quien ha de bautizar con Espíritu Santo»), resumirá más tarde esta teología en las famosas palabras: «Cuando Pedro bautiza, bautiza Cristo; cuando Pablo bautiza, bautiza Cristo; sí, incluso cuando Judas bautiza, bautiza Cristo».

De unitate ecclesiae (también del año 400) contra la base eclesiológica del cisma donatista según la cual a la Iglesia una y santa sólo pueden pertenecer miembros igualmente santos. Contra esa doctrina, Agustín hace la distinción —fundamental y normativa para el futuro de la Iglesia— entre la inviolable santidad de la Iglesia como Cuerpo de Cristo que constituye el fundamento de su unidad *(Christus totus caput et corpus)* y la condición pecadora de sus miembros, por lo que la Iglesia sigue siendo hasta su consumación un *corpus permixtum*. Pero, sobre todo, no puede haber más que una Iglesia, que tiene que ser la universal. Más tarde desarrolló Agustín su eclesiología en el concepto de la triple *communio*: la Iglesia terrestre como *communio sanctorum* consta de buenos y malos sin que esto dañe a la santidad del Cuerpo de Cristo; los ya muertos en Cristo constituyen la otra parte del Cuerpo de Cristo, la *communio iustorum*; y la Iglesia escatológica comprenderá como *communio praedestinatorum* a todos los llamados a la salvación (*De civitate dei* XX 9).

Gesta conlationis Carthaginiensis anno 411 y *Breviculus conlationis cum Donatistis*. Los numerosos sínodos y la legislación imperial con-

tra los donatistas culminaron en una conferencia convocada por Marcelino, *notarius* imperial, en Cartago para el 1, 3 y 8 de junio del 411 y en la que los 286 obispos católicos presentes, siendo Agustín su portavoz, demostraron la superioridad de sus argumentos; sobre todo porque en el tercer día Agustín consiguió desbaratar la táctica de los 285 obispos donatistas y pasar de lo discusión de los casos disciplinarios concretos a las cuestiones teológicas fundamentales. Un edicto del emperador Honorio fechado el 30 de enero del 412 ordenaba la represión de los donatistas con medidas coercitivas estatales.

Cf. también los datos para Introducción.

E y *T*: lista de obras 10, 12, 15, 17, 22, 25, 32, 38, 40, 49, 91, 101.

B. É. Lamirande, «Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin. Essai Bibliographique»: REAug 8 (1962) 1-125 [publicado también como separata].— É. Lamirande, «Supplément bibliographique sur l'écclésiologie de saint Augustin»: REAug 17 (1971) 177-182.

T: H. U. von Balthasar, *Das Antlitz der Kirche* = ChMe 41 (1991).

L: Donatismo: P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'a l'invasion arabe, VII: Saint Augustin et le Donatisme*, P 1923 = Bru 1966.— R. Crespin, *Ministère et sainteté*. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin, P 1965.— É. Lamirande, *La situation ecclésiastique des Donatistes d'après saint Augustin*. Contribution à l'histoire doctrinale de l'oecuménisme, Ottawa 1972.

Eclesiología: F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung*, Mu 1933 = 1978.— J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* = MThS.S 7 (1954).— St. J. Grabowski, *The Church*. An Introduction to the Theology of St. Augustine, St. Louis 1957.— É. Lamirande, *L'Église céleste selon saint Augustin*, P 1963.— É. Lamirande, *Études sur l'Ecclésiologie de saint Augustin*, Ottawa 1969.— W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis*. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus = FTS 5 (1970).— B. Mondin, «Il pensiero ecclesiologico di sant'Agostino»: SapDom 40 (1987) 369-391.

Teología de los sacramentos: W. Gessel, *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus* = Cass. 21 (1966).— É. Schmitt, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de saint Augustin*. Une théologie baptismale de la vie conjugale, P. 1983.— V. Gross, *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo*. Le fonti agostiniane = SEAug 39 (1993).

c) Pelagianismo: doctrina de la gracia y predestinación

CA) PELAGIO. Recién tomadas esas medidas para dar una solución básica al problema de los donatistas, si bien habrían de transcurrir aún muchos años antes de que esa iglesia se extinguiera de hecho, comenzó la siguiente gran controversia en la que Agustín desempeñaría un papel protagonista hasta el final de sus días: la cuestión acerca de la doctrina de la gracia, de la que Pelagio fue el primer muñidor en la historia. Pelagio era natural de Britania y vivió desde el principio de los años ochenta del siglo IV en Roma, donde desarrolló su teología sumamente popular dentro de los círculos ascéticos de los que tenemos noticia ya desde Jerónimo. En el fondo, esa teología de Pelagio era una reacción optimista frente a las resignadas tendencias a la superficialidad y al laxismo en el comportamiento cristiano provocadas por el acelerado incremento del número de fieles que afluían entonces en masa a la Gran Iglesia y aportaban mucha medianía y negligencia. Pelagio quería actuar contra ese estado de cosas y espolear en sentido absolutamente positivo el celo de todos los cristianos en favor de un comportamiento verdaderamente cristiano. Para lograr su objetivo no se cansaba de destacar la importancia de la decisión de la voluntad del hombre en favor del bien y de su actuación. Axioma primero para Pelagio era que el hombre posee por naturaleza, como creación a imagen de Dios (Gén 1,26s.), la gracia y la capacidad para decidirse libremente por Dios, para observar los mandamientos de Dios imitando a Cristo como ejemplo *(exemplum)* descollante de la vida cristiana y, así, alcanzar la salvación. En consecuencia, Pelagio no concebía el pecado de Adán como pecado original que se transmite de generación en generación, sino tan sólo como culpa personal de Adán y como incitación a imitarla a la que uno puede oponerse mediante su firme voluntad. Añadía él que entonces se recibe la gracia de Dios de acuerdo con los méritos *(merita)* propios, no en virtud de los sacramentos. De ahí concluía él con lógica aplastante que no es necesario bautizar a los niños, costumbre que se imponía más y más en la cristiandad a medida que crecía la conciencia de que el bautismo es necesario para salvarse.

Al principio no se consideró que la doctrina pelagiana fuera herética, pues no parecía afectar a la teología en sentido estricto, es decir, a la cuestión de Dios, sino tan sólo a la ética. Y no fue Pelagio mismo el que desató la controversia, sino su discípulo Celestio, que se había establecido en Cartago tras la caída de Roma el 24 de agosto del 410. Y fue Agustín el primero que advirtió allí la peligrosidad cristológica y soteriológica del pelagianismo como larvada doctrina de la autorredención. Pues si el hombre puede acceder a la salvación exclusivamente en virtud de su naturaleza creada y de la decisión libre de su voluntad y si

Cristo no hizo otra cosa que dar ejemplo de eso, entonces ¿para qué había muerto en la cruz el Hijo de Dios? ¿No sucedía con tal postura justo aquello contra lo que Pablo había puesto en guardia ya en la primera carta a los corintios (1,17), contra la tentación de privar de sentido a la cruz de Cristo *(ne evacuetur crux Christi)*? De ahí que Agustín escribiera en el 412 su primera obra antipelagiana *De peccatorum meritis et de baptismo parvulorum*, donde subraya la necesidad de que la gracia de Dios preceda a la voluntad humana para optar por el bien, y donde destaca el carácter irrenunciable del bautismo para participar en la muerte de Cristo en la cruz a fin de superar la culpa original. En el ulterior decurso de la confrontación precisó Agustín —en otras obras importantes— la relación entre ley y gracia *(De spiritu et littera)* y entre naturaleza y gracia *(De natura et gratia)*: la observancia de los mandamientos divinos sólo sin la gracia que la inspira no justifica; y la naturaleza y la gracia en modo alguno se contraponen entre sí, sino que la gracia es la que libera de verdad a la naturaleza y le procura su sanación (*retr* II 42).

El postulado básico de la doctrina de Agustín sobre la gracia es que el pecado de Adán no fue sólo una culpa personal suya, sino que convirtió a toda la humanidad en una *massa damnata* y que se transmite como culpa hereditaria de generación en generación; no por imitación *(imitatio)* personal, sino con la reproducción *(propagatio)* mediante la concupiscencia *(concupiscentia)* del hombre. Mientras que la naturaleza humana del estado original paradisíaco, creada por Dios a su imagen y semejanza, podía decidirse inmediatamente por Dios, la naturaleza del hombre corrompida por la culpa hereditaria ya no es capaz de eso, sino que, para ello, necesita la gracia proveniente de Dios que es la que lo capacita y estimula para tomar esa decisión. Así mismo, para observar los mandamientos divinos es absolutamente indispensable la gracia concomitante de Dios, que termina por consumarlo. Pero la voluntad libre del hombre determina la eficacia *(efficacitas)* de la gracia. Porque es cierto que el hombre ha sido redimido ya por la muerte de Cristo en la cruz y que ha sido equipado con la gracia necesaria a través del bautismo indispensable para la salvación, pero de la decisión del hombre y de su conducta depende que esa gracia resulte eficaz. Con todo, esa decisión y la conducta cristiana adecuada no pueden exigir la gracia de Dios, que es siempre gratuita y regalada libremente *(gratuitas)*, aunque es cierto que Dios salva sin méritos *(bona merita)*, pero no condena sin culpa *(mala merita)* (*Contra Iulianum* 3,18,35). Pero la teología agustiniana de la gracia es problemática, y la Iglesia no la acepta, cuando Agustín afirma que la gracia de Dios es irresistible y cuando afirma que la salvación del hombre concreto depende totalmente de la providencia de Dios, pues suscita la impresión de que Dios concede o niega de modo arbitrario la gracia si bien nadie puede esgrimir derecho

alguno a ella. Esta doctrina de la predestinación y la transmisión del pecado original a través de la *concupiscentia* del acto de la procreación provocaron las dos fases siguientes de la disputa pelagiana o constituyeron sus temas centrales.

Al principio, el papa tomó postura varias veces en la línea de Agustín. En su epistolario hay tres cartas del Papa Inocencio de enero del 417 (números 181-183) que daban respuesta positiva a las tres cartas de dos sínodos de Cartago y Mileve y de cinco obispos (números 175-177) —entre ellos Agustín— con el deseo de que el papa confirmara la condena que ellos habían lanzado contra Pelagio. El papa excomulgó el 17 de enero del 417 tanto a Pelagio como a Celestio. Del célebre *sermo* 131, pronunciado por Agustín en septiembre del 417, se extrajo más tarde el famoso dicho *«Roma locuta — causa finita»* en el sentido de una autoridad doctrinal de la sede de Roma reconocida como instancia última. Pero esto no concuerda ni con la literalidad del texto ni con la intención del sermón agustiniano, sino que el caso era precisamente inverso. En efecto, después del sínodo de Dióspolis de Palestina (diciembre 415), también Zósimo, sucesor (desde marzo del 417) de Inocencio, había rehabilitado a Pelagio en virtud de su estilo sumamente complaciente y de su hábil defensa. Pero los africanos consideraban que la sentencia de Inocencio había solventado el asunto *(causa finita)* en contra de la actual posición del papa. Y Zósimo hubo de plegarse a la presión africana, que arrancó el 30 de abril del 418 un edicto imperial contra Pelagio y Celestio. A resultas de ese edicto, el papa condenó de nuevo a Pelagio en su *«Epistula tractatoria»*.

Cf. también los datos para la Introducción.
E y *T*: lista de obras 6, 61, 66s., 80, 84, 86s., 107.

CB) JULIANO DE ECLANA. La *Epistula tractatoria* abrió la segunda fase de la controversia pelagiana porque Juliano, obispo de Eclana (sur de Italia, actual Mirabella Eclana, cerca de Avelino, en Campania) y otros 18 obispos se negaron a suscribir la condena. Juliano escribió al papa Bonifacio dos cartas (29 diciembre 418; 4 septiembre 422) pidiéndole explicaciones que tuvieron como consecuencia su excomunión. A continuación él se quejó ante el *comes* Valerio en Rávena. Y éste, al igual que el papa Bonifacio, se dirigió a Agustín para saber su posicionamiento teológico. (En este caso y en otros muchos se pone de manifiesto la extraordinaria autoridad doctrinal de la que Agustín gozó ya en vida. Se le exponían por carta los problemas o se iba a verle con el mismo fin. Y en todos los casos que conocemos él los solucionó de una forma convincente y duradera. Muchas de sus obras tienen ese carácter de escritos nacidos de tales situaciones; y su cuerpo epistolar está lleno de la consiguiente correspondencia.)

Agustín respondió con dos obras que puso a disposición del *comes* Valerio: *Contra duas epistolas Pelagianorum* y *De nuptiis et concupiscentia* (418/419), que permiten reconstruir las posiciones teológicas de Juliano. Agustín rechaza ahí las acusaciones de que él niega la voluntad libre, de que condena el matrimonio al aferrarse al pecado original y al valorar como mal el apetito desordenado, y de que devalúa el bautismo. Con ello se inició un intercambio de golpes literarios que no terminó con la muerte de Agustín: al primer libro *De nuptiis et concupiscentia* siguió una respuesta de Juliano en cuatro libros. Agustín replicó (421/422) con un detallado tratado *Contra Iulianum* en seis libros. Contra el segundo libro *De nuptiis et concupiscentia* Juliano escribió otros ocho libros que Agustín comenzó (428) a refutar con *Contra secundam Iuliani responsionen opus imperfectum*, pero que no llegó a terminar. En esta fase del debate pelagiano Agustín aclaró ante todo el concepto de *concupiscentia*. Afirmaba que la comunión matrimonial y el deleite sexual del acto de procreación son buenos y admisibles por el bien de la institución. Pero por la caída de Adán en el pecado la *concupiscentia* ya no se inscribe en el orden original orientado a Dios, sino que apunta desordenadamente a lo material. Aunque su culpa se borra en los bautizados por el acto redentor de Cristo, sin embargo ella persiste como inclinación al desorden del mal y propaga con ello la culpa original.

Cf. también los datos para la Introducción.
E y *T*: lista de obras 18, 23s., 81.

cc) Los monjes de Hadrumeto y de Marsella. La tercera fase en vida de Agustín no representa una continuación lineal de las dos primeras porque ahí ya no se contraponen Pelagio y sus secuaces a la Iglesia católica, sino que continúan en el interior de la Iglesia las cuestiones teológicas acerca de la gracia y, en especial, sobre la doctrina de la predestinación suscitadas por la controversia pelagiana. El detonante fue la carta 194 de Agustín al sacerdote romano Sixto en el 418, en la que, para dar claridad y fuerza persuasiva a sus argumentos, expone su doctrina de la gracia con tal rigor antipelagiano que podría dar la impresión de que sólo la inmerecida y no debida gracia de Dios predetermina la suerte del hombre incluso sin intervención de éste. La carta causó gran preocupación a los monjes de Hadrumeto (actual Sousse, en la costa oriental de Túnez) pues temían que con ello resultarían vanos todos sus esfuerzos ascéticos para llevar una vida agradable a Dios. Agustín respondió (426) a esa duda con el tratado *De gratia et libero arbitrio*, en el que aclaraba de nuevo que la gracia de Dios precede a la decisión de la voluntad del hombre, la hace posible y consuma su actuación acom-

pañándola, pero que eso ni impide ni hace superflua la decisión libre del hombre. Pero de esa respuesta de Agustín concluyeron algunos monjes de Hadrumeto el rechazo de la corrección fraterna puesto que la gracia de Dios mueve la voluntad del hombre. Agustín respondió a eso con el escrito *De correptione et gratia*, en el que explicaba de nuevo su teología sobre la gracia y distinguía de modo especial entre la eficacia de la gracia antes y después del pecado original. Mientras que en el estado de unión con Dios —decía— la gracia pudo obrar de modo inmediato, tras el pecado original choca con la resistencia del hombre y, por tanto, necesita también la ayuda del hombre. Agustín distingue ahí entre la gracia como el *adiutorium sino quo non* y la corrección como el *adiutorium quo*.

Parece que con eso se evaporaron los reparos de los monjes de Hadrumeto, pero en el sur de las Galias, en la actual Marsella, cuajó una oposición en toda regla de los monjes contra la doctrina de Agustín sobre la gracia. Detonante de tal oposición fueron los dos escritos que éste dirigió a los monjes de Hadrumeto. Los monjes de las Galias seguían pensando que Agustín atribuía a la gracia y a la predestinación un papel exagerado en comparación al que asignaba a la decisión y a los méritos del hombre. Próspero de Aquitania, amigo de Agustín, y un africano llamado Hilario le informaron de ello en el 429 en dos cartas (números 225 y 226). Agustín respondió escribiendo (429/430) otras dos obras, dirigidas a los monjes de las Galias: *De praedestinatione sanctorum* y *De dono perseverantiae*. Insiste ahí en que predestinación no es sinónimo de pre*determinación*, sino de pres*ciencia* y de preparación de la gracia *(gratae praeparatio)*. Y enfatiza que no existe una irreversible decisión previa de Dios sobre la suerte del hombre que excluya la libertad humana. Advierte que tampoco hay que caer en el extremo opuesto y, como Pelagio, esperar todo de los merecimientos del hombre. Sin la inmerecida gracia proveniente y concomitante de Dios el hombre no puede llegar a la fe ni permanecer en ella. A diferencia de los de Hadrumeto y de lo sucedido en otras muchas controversias en vida de Agustín, los monjes de las Galias no aceptaron su teología. Juan Casiano arremetió contra ella en el libro 13 de sus *Conlationes* y también el sacerdote-monje Vicente de Lérins lo criticó duramente en sus *Obiectiones*, por lo que cabe suponer que en estos dos monasterios estuvo el centro de la oposición. Como Agustín había fallecido entre tanto (430), Próspero de Aquitania y otros continuaron la controversia, también por medio de la pluma, hasta el segundo concilio de Orange (529), que, al fin, condenó lo que a partir del siglo XVI se conocerá con el nombre de «semipelagianismo».

Cf. también los datos para la Introducción.

E y *T*: lista de obras 39, 66, 88s.

L: G. Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins* = STL 12 (1956).— G. Bonner, *Augustine and Modern Reseach on Pelagianism*, Villanova/PA 1972.— G. Philips, *L'Union personnelle avec le Dieu vivant*. Essai sur l'origine et le sens de la grace crée = BEThL 36 (1974).— J. McW. Dewart, «The Christology of the Pelagian Controversy»: StPatr 17/3 (1982) 1221-1244.— A. Trapé, *S. Agostino: Introduzione alla Dottrina della Grazia*, I: Natura e grazia, R 1987.— A. Trapé, *S. Agostino: Introduzione alla Dottrina della Grazia*, II: Grazia e libertà, R. 1990.

d) Arrianismo

Debido a la invasión de los godos y de otras tribus germánicas adheridas al cristianismo arriano y también debido a la presencia de soldados germánicos en el ejército romano en el norte de África, Agustín tuvo que ocuparse del arrianismo desde el 416 hasta el final de sus días. Para ello no era preciso desarrollar una teología nueva pues el concilio de Constantinopla (381) había dilucidado básicamente la doctrina de la Trinidad y Agustín había terminado ya su gran tratado *De trinitate*, de modo que podía echar mano de él. Además escribió algunas otras obras, sin duda importantes: *Contra sermonem Arianorum* (418) contra el *sermo* de un arriano desconocido al que él anticipa; *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo* (427/428), escrito al dictado de una discusión comparable con los antiguos debates donatistas; y *Contra Maximianum Arianum* (428), para rebatir la afirmación difundida por Máximo tras su regreso a Cartago de que él había triunfado en la discusión pública celebrada en Hipona. Más allá de la doctrina trinitaria de estos tratados que, como queda dicho, se mueve dentro del marco de la doctrina trinitaria de Agustín, plenamente desarrollada, se encuentran pasajes cristológicos importantes que desarrollan y aplican su cristología, que alcanzó su desarrollo pleno en el 411.

E y *T*: lista de obras 26, 30, 35.

L. S. González, *La preocupación arriana en la predicación de San Agustín*, Valladolid 1989.

e) Leporio: un caso de «prenestorianismo»

Poco antes de finalizar su vida Agustín se ocupó de un problema teológico que no representaba aún para él una controversia pero que, en cuanto al asunto, anticipaba la cuestión nestoriana. Por esa razón se le suele llamar un caso de «prenestorianismo». El obispo de Marsella había excomulgado en los años 418-428 al sacerdote monje galo Lepo-

rio (¿de Marsella?) a causa de una herejía cristológica, y éste se dirigió a Agustín para que le prestara ayuda en el plano teológico. Agustín captó con precisión su «piadoso temor reverencial y su error atolondrado: él no quería confesar que Dios había nacido de una mujer, que Dios pudo ser crucificado y que padeció a la manera humana por temor a que alguien pudiera creer que la divinidad se había transformado en un hombre o que se había corrompido mediante una mezcla» (*epistula* 219,3). Se trataba, pues, exactamente del futuro problema nestoriano de la *communicatio idiomatum* que al acentuar en exceso la separación de ambas naturalezas de Cristo corría el peligro de partir a éste en dos hijos. Dado que Agustín había resuelto ya esta cuestión mediante su teología de *una persona Christi* como sujeto único y común de todas las acciones tanto de la divinidad como de la humanidad de Cristo, pudo adoctrinar en esa línea a Leporio y redactó con él (o para él) un *«Libellus emendationis seu satisfactionis»*. Con ese librito y con una carta de acompañamiento (*epistula* 219) lo envió de regreso a casa y le ayudó de ese modo a su rehabilitación.

Cf. también los datos para la Introducción.

E: PL 31, 1221-30 = P. Glorieux, «Prénestorianisme en Occident» = MCS 6 (1959) 14-25.

L: A. Trapé, «Un caso de nestorianismo prenestoriano en occidente, resuelto por san Agustín»: CDios 155 (1943) 45-67.— F. De Beer, «Une tessère d'ortodoxie. Le *"Libellus emendationis"* de Leporius (vers 418-421)»: REAug 10 (1964) 145-185.— J.-L. Maier, «La date de la rétractation de Leporius et celle du "sermón 396" de saint Augustin»: REAug 11 (1965) 39-42.— F. Gori, «La pericope cristologica del *De Trinitate X* pseudoatanasiano nel *Libellus emendationis* di Leporio»: Aug. 31 (1991) 361-386.

3. Elección del sucesor y muerte

A la edad de 72 años, Agustín, a fin de prevenir todo litigio después de su muerte, se decidió a que el 26 de septiembre del 426 se eligiera un coadjutor en una asamblea pública en la que estaban presentes con otros dos obispos, el clero y el pueblo de Hipona. Se hizo un documento oficial del acto y se remitió al cónsul Teodosio y al emperador Valentiniano II como notificación oficial (*epistula* 213). Cuando Agustín se convirtió en coadjutor de su predecesor Valerio de Hipona fue consagrado obispo en vida de éste sin que los participantes supieran que el canon 8 del concilio de Nicea (325) había prohibido la consagración de un obispo coadjutor en vida de su antecesor. Por eso Eraclio, designado sucesor de Agustín, siguió de sacerdote hasta la muerte

de éste, pero le descargó ya de tareas episcopales. Agustín falleció el 28 de agosto del 430, en el tercer mes del asedio de Hipona por los vándalos, que habían pasado de Gibraltar en el 429 y realizaban la conquista del norte de África. En la Pascua del 431 llegó a Hipona la invitación para que Agustín tomara parte en el concilio de Éfeso. Tal invitación atestigua bien a las claras el especial aprecio del que gozaba Agustín como teólogo en todo el imperio; porque los sínodos que tenían lugar en el Oriente del imperio solían celebrarse —aunque fueran ecuménicos— sin la inclusión del episcopado occidental. En este caso fue invitado también el obispo de Roma, Celestino, que había intervenido ya antes en la controversia y envió un legado.

Agustín recibió sepultura, con toda probabilidad, en la catedral de Hipona. Hacia el año 500, los obispos católicos expulsados de África (los vándalos eran arrianos) llevaron consigo a Cerdeña los restos mortales de Agustín. En el siglo VIII Luitprando, rey de los lombardos, se hizo con ellos y los trasladó a Pavía, donde son venerados todavía hoy en la iglesia de S. Pietro in Ciel d'Oro. Agustín, Ambrosio, Jerónimo y Gregorio Magno son los «cuatro grandes doctores de la Iglesia de Occidente», y nunca se llegará a apreciar en grado justo la repercusión del de Hipona en la Iglesia y en la teología occidentales. La exposición del «agustinismo» ocupa bibliotecas enteras.

II. LAS OBRAS MÁS DESCOLLANTES Y SU TEOLOGÍA

A) LAS *CONFESSIONES*

La obra más famosa de Agustín y la única que figura en la literatura universal son, sin duda, sus «Confesiones» en trece libros, que constituyen la fuente principal para nuestro conocimiento de su vida y de su evolución interior hasta su bautismo y hasta la muerte de su madre, Mónica (387). Pero «*Confessio*» en latín no significa sólo «confesión» (en este caso, de los desvaríos de Agustín hasta su conversión), sino también «reconocimiento» (en este caso) de la grandeza y bondad de Dios, como Agustín mismo explica en diversos pasajes de su obra, por ejemplo, en el nuevo *sermo Moguntinus* 1,1 sobre el salmo 117,1 «*confitemini Domino quoniam bonus*»: «En las Sagradas Escrituras una confesión suele contener dos partes: la confesión de tu castigo y la de la alabanza de Dios». Y así entiende Agustín el título de su libro «*Confessiones*», como él mismo ratifica en las *Retractationes* (2,6): «Los trece libros de mis confesiones tanto acerca de mis acciones malas como sobre las bue-

nas alaban a Dios, el justo y bueno». Siguiendo ese criterio, las *Confessiones* se dividen en dos grandes partes: libros 1-9 contienen la confesión de los errores de Agustín hasta su conversión, terminando con la muerte de su madre Mónica en Ostia; y los libros 10-13 alaban a Dios y su creación con el libro 11, famosa y gran filosofía del tiempo.

Agustín comenzó las *Confessiones* después de la muerte de Ambrosio (4 de abril del 397). Se ha discutido mucho si le empujó a escribirlas un motivo externo concreto o sólo un impulso interior, pero no se ha llegado a un resultado unánime. Es posible que algunos amigos le instaran a escribirlas. La primera parte (1-9) estaba terminada a finales del 398; la obra completa, en el año 400. Eso provocó una discusión sobre la uniformidad de la obra, afirmada de hecho por la mayoría. Si se compara la exposición de las *Confessiones* con las otras fuentes contemporáneas de la vida de Agustín, es decir, con los diálogos escritos en Casiciano, se constata alguna que otra discrepancia respecto de la descripción de la evolución interior de Agustín, lo que, a su vez, también ha dado pie a abundantes estudios. En todo caso, no se puede culpar a Agustín de tener una mente olvidadiza o de querer falsear de modo consciente. Más bien hay que partir de que el punto de mira del obispo doce o catorce años después de los acontecimientos le lleva a valorar de otro modo muchas cosas; ponderaba y seleccionaba de distinta manera que el recién convertido. Porque la finalidad declarada de *Confessiones* no es la de ofrecer un relato biográfico «objetivo» sino las reflexiones del obispo sobre la vida, de modo nos aproximaremos lo más posible a la verdad si tenemos en cuenta a la vez ambas fuentes, sin perder de vista la distinta época de su escritura y la diferente intención que las motivó. Por lo demás, la extraordinariamente amplia literatura sobre las *Confessiones* se ocupa principalmente de la biografía de Agustín, de su formación, de su evolución interior, de la psicología y filosofía, de su concepto de Dios, de su visión del mundo y de otras muchas cuestiones concretas.

Cf. también los datos para la Introducción.

E y *T*: lista de obras 34.

I: R. H. Cooper / L. C. Ferrari / P. M. Ruddock / J. R. Smith, *Concordantia in libros XIII confessionum S. Aurelii Augustini*. A Concordance to the Skutella (1969) edition, 2 vols., Hi — Zu — NY 1991.

L: *estudios de conjunto*: P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, P ²1968.— R. J. O'Connell, *St. Augustine's Confessions*. The Odyssey of Soul, C/MA 1969.— M. Pellegrino, *Le Confessioni di S. Agostino*. Studio introduttivo, R ²1972.— L. C. Ferrari, *The Conversión of Saint Augustine*, Villanova/PA

1984.— D. Capps / J. E. Dittes (eds.), *The Hunger of the Heart.* Reflections on the Confessiones of Augustine = SSSR 8 (1990).— J. J. O'Donnell, *Confessions*, 3 vols., O 1992 [TK].

Interpretaciones parciales: P. A. Gramaglia, *Agostino, Confessioni I-II: Interpretazione e autobiografia*, Génova 1990, 13-94.— L. C. Ferrari, «Augustine's "Discovery" of Paul (Confessiones 7, 21,27)»: AugSt 22 (1991) 37-61.— C. Stanres, *Agustine's Conversion.* A Guide to the Argument of Confessions I-IX, Waterloo (Ont.) 1991.

Forma y estructura literaria: P. Coucelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire.* Antécédents et postérité, P 1963.— U. Duchrow, «Der Aufbau von Augustins Schriften *Confessiones* und *De trinitate*»: ZThK 62 (1965) 338-367.— W. Desch, *Augustins Confessiones.* Beobachtungen zu Motivbestand und Gedankenbewegung, Ffm 1988.— R. McMahon, *Augustine's Prayerful Ascent: An Essay on the Literary Form of the Confessions*, Atenas/GA 1989.— C. Joubert, «Le livre XIII et la structure des *Confessions* de saint Augustin»: RevSR 66 (1992) 77-117.

Teología: M. Löhrer, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Eins — Zu — Co 1955.

B) Exégesis bíblica y comprensión de la Escritura

Según el testimonio de las *Confessiones*, en todos los vaivenes de Agustín en su camino al bautismo persisten dos constantes: la búsqueda de Cristo y el alto aprecio de la Biblia como fuente básica de la revelación. Cada vez que Agustín se aproximó a la Iglesia católica consideró obvio entregarse a la lectura de la Sagrada Escritura. Aunque volvió la espalda a la Biblia decepcionado por su estilo tosco y por el contenido bárbaro del Antiguo Testamento, sin embargo, al convivir con los maniqueos, aceptó el texto bíblico de éstos y la interpretación que hacían de él. Ambrosio se ganó a Agustín porque supo conseguir que éste descubriera por primera vez un sentido aceptable del Antiguo Testamento, de modo que Agustín se entregó de nuevo al estudio de la Biblia, sobre todo de las cartas de Pablo, que le dieron el último empujó a su conversión. «Porque éramos demasiado débiles para encontrar la verdad basados en la razón clara y necesitábamos por eso encontrarla en virtud de la autoridad de los escritos sagrados había comenzado yo ya a creer que tú no hubieras conferido a aquella Escritura una autoridad que invadía ya todos los países si no hubieras querido que se creyera en ti y se te buscara a ti por medio de ella». Aunque esto son formulaciones del obispo Agustín, ellas atestiguan que la Sagrada Escritura

tuvo un papel decisivo para Agustín en el momento de su conversión, papel que obviamente conserva en su vida posterior como cristiano católico. Elemento importante de la vida común en Casiciaco y en Tagaste es la lectura e interpretación de la Biblia. Y cuando fue ordenado sacerdote solicitó un tiempo para prepararse de modo especial a la interpretación de la Sagrada Escritura, que debía constituir la base de toda predicación como sacerdote y como obispo.

Se comprende que las primeras obras exegéticas que Agustín escribió inmediatamente después de su conversión se dirigieran contra los maniqueos. En el contexto de esas obras está su famoso dicho: «Yo no creería al evangelio si la autoridad de la Iglesia católica no me indujera a ello» (*Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* 5,6). Criterio último de la verdad es, pues, no la comprensión privada de la Sagrada Escritura, sino la autoridad doctrinal de la Iglesia, aunque, como Agustín subraya por aquel tiempo (397) en el libro II de *De doctrina christiana*, las ciencias (filología, literatura, historia, filosofía, lógica, ciencias naturales, retórica y dialéctica) son indispensables para un estudio serio de las Escrituras. Allí desarrolla también la teoría de los signos (cf. F), básica para su exégesis.

Las dos obras exegéticas más importantes de Agustín son colecciones de sermones predicados en distintos lugares y en tiempos muy diferentes así como para completar charlas escritas al dictado. Todos ellos juntos constituyen un comentario completo de los salmos y del evangelio de Juan. Por eso, en ninguno de ambos casos es fácil detectar fechas ni lugares. Las *Enarrationes in Psalmos* nacieron en un lapso de tiempo que se extendió desde el año 392 hasta el 416 o 422, y son la obra más extensa de cuantas Agustín escribió, y el único comentario completo de los salmos de toda la patrística. Agustín interpreta los salmos sobre todo cristológicamente, pues, según la convicción general de la Iglesia antigua, fueron compuestos por el rey David, pero el orante cristiano los hace suyos entendiéndolos —igual que a la totalidad del Antiguo Testamento— como palabras proféticas referidas a Cristo. «El Señor dijo todos aquellos versos. En verdad, los pronunció el profeta, pero representando *(ex persona)* al Señor. También cuando el profeta habla en primera persona *(ex sua persona)* habla el Señor mismo a través de él y le apunta la verdad que él dice» (*en Ps* 56, 13). Siguiendo esta regla básica, Agustín piensa que en los salmos habla el *Christus totus* —según sea el contexto— como el Hijo de Dios *(ex persona capitis)*, como hombre *(ex persona hominis, carnis)*, en representación del género humano *(ex persona generis humani)* y de la Iglesia *(ex persona corporis)*. Sirve de criterio siempre la pregunta de qué interpretación más adecuada *(aptum)* sugiere el contexto. Esta clase de interpretación del texto se desarrolló ya en la antigüedad clásica y fue

aplicada a los cantos de Homero y de los restantes poetas para explicar pasajes oscuros o incoherentes de ellos y, en conjunto, para destacar el sentido profundo de los cantos, tenidos por inspirados. Agustín había aprendido en la escuela ese tipo de interpretación y lo aplicó con mucha frecuencia a la exégesis bíblica.

El comentario del evangelio de Juan consta de 124 conferencias; su datación se discute hasta hoy, pero que en cualquier caso debe encuadrarse entre los años 406 y 420. También este comentario tiene para Agustín un sentido eminentemente cristológico, pues Juan, a diferencia de los evangelios sinópticos, realza a Cristo como Hijo de Dios.

Cf. también los datos para la Introducción.

E y *T*: lista de obras 2, 36, 50, 53s., 56s., 62-64, 67, 72, 74, 92, 94-96, 106.

I: D. Lenfant, *Biblia Augustiniana*, 2 vols., P 1661-1670.

L: *obras*: Th. Raveaux, *Augustinus, Contra adversarium legis et prophetarum*. Analyse des Inhaltes und Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds = Cass. 37 (1987).— B. Studer, *Zur Theophanie-Exegese Augustins*. Untersuchung zu einem Ambrosius-Zitat in der Schrift *De videndo Deo* (ep. 147) = StAns 59 (1971).— M. Vincent, *Saint Augustin maître de prière, d'après les Enarrationes in Psalmos* = ThH 84 (1990).— D. Dideberg, *Saint Augustin et la Première Épitre de saint Jean* = ThH 34 (1975).— R. P. Hardy, *Actualité de la révélation divine*. Une étude des *"Tractatus in Iohannis Euangelium"* de saint Augustin = ThH 28 (1974).— M.-F. Berrouard, «L'exégèse de saint Augustin prédicateur du quatrième Évangile. Le sens de l'unité des Écritures»: FZPhTh 34 (1987) 311-338.— D. Wyrwa, «Augustins geistliche Auslegung des Johannesevangelium»: J. van Oort / U. Wickert (eds.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 185-216.

Estudios: G. Strauss, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin* = BGBH 1 (1959).— A.-M. La Bonnardière, *Biblia Augustiniana*, 7 fasc., P 1960-1975.— U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin* = HUTh 5 (1965).— C. Basevi, *San Agustín, la interpretación del Nuevo Testamento*. Criterios exegéticos propuestos por S. Agustín en el «*De doctrina Christiana*», en el «*Contra Faustum*» y en el «*De Consensu Evangelistarum*», Pm 1977.— B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, III: Saint Augustin, P 1983.— A.-M. La Bonnardière (ed.), *Saint Augustin et la Bible*, P 1986.

C) CRISTOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA

Es indudable que Agustín, como catecúmeno desde su más tierna infancia, se familiarizó en casa de su devota madre, Mónica, con el nombre de Cristo, que creció en esa familiaridad y que su largo camino hacia la «verdadera filosofía» fue una búsqueda de Cristo, como él mismo atestigua en sus *Confessiones*. Pero eso no significa que hubiera logrado un concepto recto de él ya antes de su bautismo. «Yo buscaba la manera de alcanzar la fuerza capaz de disfrutar de ti, y no la encontré hasta que di con el Mediador entre Dios y los hombres, con el hombre Jesucristo ... Tanto pensé en mi Señor Cristo como en un hombre de sabiduría descollante al que nadie podía igualar ... Pero por entonces ni siquiera podía barruntar el misterio salvífico que encerraba en sí la afirmación "El Verbo se hizo carne" ... Reconocí a Cristo como hombre total, no sólo como un cuerpo humano o junto con éste un alma insípida. Pero no suponía yo que ese hombre fuera la verdad en persona, sino sólo superior a todos los demás por una especial elevación de la naturaleza humana y gracias a una participación más perfecta en la sabiduría ... Por lo que a mí respecta, confieso que sólo algo más tarde capté cómo la fe católica se diferencia del error de Fotino en la comprensión de la frase "el Verbo se hizo carne" (Jn 1,14)» (*conf* VII 18,24-19,25). Es, pues, claro que en el tiempo de su conversión Agustín tenía una imagen de Cristo puramente filosófica, neoplatónica. Por eso, los tres estudios importantes de este siglo, el de Scheel, el de van Bavel y el de Newton, han estudiado en especial la influencia de la filosofía en la cristología de Agustín.

Pero ya el vocabulario de las *Confessiones* pone de manifiesto que la cristología del obispo Agustín había hecho progresos considerables en ese momento: él pensaba en el hombre Jesucristo desde la categoría soteriológica de su condición de mediador; y había comprendido que la encarnación significaba que el preexistente y verdadero Hijo de Dios había asumido de modo real y completo al hombre. En el marco de la problemática y propuestas de solución de su tiempo sobre cómo se podría definir la realidad e integridad de ambas naturalezas de Cristo y su relación recíproca, esa idea le llevó finalmente en el año 411 —pasando por diversos escalones previos—, en la carta 137, al redescubrimiento —famoso y tan decisivo para la futura decisión del concilio de Calcedonia (451)— de la formulación «*Christus una persona in utraque natura*», estimulado por la llamada «exégesis desde la persona», una forma de interpretación antigua, conocida ya en el mundo profano, que pregunta por el sujeto de una frase, de una aseveración o de una acción. Cristo es el sujeto único de todas las palabras y acciones tanto del hombre Jesús como del Hijo de Dios. Y eso soluciona también el problema

de la *communicatio idiomatum* (atribución recíproca de los atributos humanos y divinos), que tan graves problemas ocasionó a Leporio y posteriormente a Nestorio. Agustín distingue ahí entre el significado del nombre «Jesús» como nombre y «Cristo» como función redentora del Hombre-Dios: «Aunque Jesucristo, nuestro Salvador, es uno, sin embargo "Jesús" es su nombre propio ... y "Cristo" es el nombre del sacramento. Así como cuando se le llama profeta y cuando se le llama sacerdote se piensa en Cristo como Ungido en el que estaba la redención de todo el pueblo de Israel» (*In epistulam Iohannis tractatus* 3,6).

La soteriología de Agustín explica la obra redentora de Cristo en dos planos: en el de la dogmática y en el de la espiritualidad cristocéntrica. Cristo es el mediador *(mediator)* entre Dios y los hombres, precisamente en cuanto que él es hombre. Agustín se inspira en 1Tim 2,5: «Porque ... uno solo es el mediador entre Dios y los hombres: el hombre Cristo Jesús». Para ello —afirma Agustín— es imprescindible que Cristo sea hombre *y* Dios; porque una mediación supone lógicamente no sólo dos partidos sino también que el mediador tenga que ver con ambos bandos: «Si él hubiera sido sólo hombre, ... tú jamás hubieras alcanzado. Si él hubiera sido sólo Dios, ... tú jamás hubieras alcanzado» (*Enarrationes in Psalmos* 134,5). El Hijo de Dios se hizo hombre para tender un puente sobre el abismo que separaba a Dios de los hombres. Y salvó ese abismo no utilizando como instrumento externo una apariencia humana —como en las teofanías del Antiguo Testamento—, sino haciéndose hombre-Dios. Este anonadamiento del Hijo de Dios era necesario para dar ejemplo a los hombres, porque en el anonadamiento de Cristo (*Christus humilis*) se manifiesta de modo insuperable la gracia de Dios, y da el ejemplo decisivo (*Christus exemplum et magister vitae*) contra el pecado por antonomasia del hombre, a saber: el orgullo.

En cuanto que Cristo es la cabeza de su cuerpo, de la Iglesia (*Christus totus*), no sólo garantiza (contra los donatistas) la santidad radical e inmutable de su Iglesia, sino que es también (contra los pelagianos) el mediador de toda gracia. El hombre recibe la gracia de la salvación sólo participando en el acto redentor de Cristo que consiguió todas las gracias; y se hace partícipe perteneciendo al cuerpo de Cristo por medio del bautismo.

Cf. también los datos para Introducción y para la Introducción a la Tercera Parte.

L: *cristología*: O. Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*. Unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer dogmengeschichtlichen Stellung, Tb — L 1901.— T. J. van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augus-

tin = Par. 10 (1954).— J.-L. Maier, *Les missions divines selon saint Augustin* = Par. 16 (1960).— J. T. Newton, *Neoplatonism and Augustine's Doctrine of the Person and Work of Christ: A Study of the Philosophical Structure Underlying Augustine's Christology*. Disert. Emory Univ. 1969.— O. Brabant, *Le Christ, centre et source de la vie morale chez saint Augustin*. Étude sur la pastorale des *Enarrationes in Psalmos* = RSSR.M 7 (1971).— W. Geerlings, *Christus Exemplum*. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins = TTS 13 (1978).— G. Remy, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de saint Augustin*, 2 vols., P 1979.— A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin*. L'hymne aux Philippiens = ThH 72 (1985).— H. R. Drobner, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus*. Zur Herkunft der Formel *una persona* = PhP 5 (1986).— G. Madec, *La patrie et la voie*. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin, P 1989.— G. Madec, «Christus»: AugL 175-176 (1992) 845-908.— B. Studer, *Gratia Christi — gratia dei bei Augustinus von Hippo*. Christozentrismus oder Theozentrismus? = SEAug 40 (1993).— O. González de Cardedal, «Cristo en el itinerario espiritual de San Agustín»: Salm. 40 (1993) 21-56.

Soteriología: J. Rivière, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, P 1933.

D) *De trinitate*

«Cuando Agustín planeaba escribir un libro sobre la Trinidad, un día dio un paseo por la playa y vio a un muchacho que había hecho un pequeño hoyo en la playa, sacaba agua del mar con una concha de caracol y la vertía en el hoyo. Al preguntar Agustín al muchacho qué hacía, éste le respondió que se había propuesto vaciar el mar con la concha de caracol y trasvasar su agua a aquel agujero. Como explicara Agustín que eso era imposible y se riera de la ocurrencia, el muchacho le replicó que era más fácil realizar su ocurrencia que explicar lo más mínimo de la Trinidad, como pretendía hacer Agustín con su libro».[3] Esta leyenda medieval, transmitida por primera vez el año 1493 en la colección de Petrus de Natalibus, se hizo muy popular también en las creaciones artísticas porque capta de modo tan gráfico y atinado las dificultades con las que tenía que luchar Agustín al escribir su monumental obra *De trinitate* y que él mismo describe en el prólogo de la obra, carta dedicatoria al obispo Aurelio de Cartago (*epistula* 174). En un trabajo de

3. ActaSS Aug VI (1743) 357 s.

catorce años (399-412) habían nacido doce libros pero Agustín no estaba satisfecho con los resultados obtenidos y, por eso, aplazó la publicación. Sus impacientes discípulos y amigos, que calificaban sus vacilaciones de innecesario afán de perfeccionismo, hicieron copias del manuscrito sin la autorización de Agustín y las pusieron en circulación. Cuando Agustín averiguó lo ocurrido se enojó hasta el punto de negarse a terminar el escrito. Por fin, las insistentes súplicas de sus correligionarios le hicieron cambiar de parecer, de modo que hasta el año 420 añadió otros tres libros y revisó una vez más la totalidad de la obra. Por eso, en la forma actual del texto no es posible determinar a qué fase cronológica pertenece cada una de las ideas de los doce libros.

De trinitate es una de las obras de Agustín que no nacieron por motivos externos sino internos. Por eso pudo tomarse tiempo y prepararse a fondo: «En la medida de mis posibilidades, he leído cuanto se ha escrito antes de mí sobre la Trinidad» (*trin* I 4,7). Por desgracia no es posible averiguar a qué obras concretas se refiere (*Adversus Praxeam* de Tertuliano, Novaciano, Mario Victorino, Hilario de Poitiers o también autores griegos).

Los quince libros se dividen en cinco grandes partes: I-IV los testimonios de la Escritura respecto de la unidad y consustancialidad de la Trinidad; V-VII la doctrina de las relaciones como características diferenciadoras de las personas de la Trinidad; VIII el conocimiento de Dios mediante la verdad, bondad, justicia y amor; IX-XIV la imagen de la Trinidad en el hombre; XV resumen y retoques de la obra; los testimonios de la Escritura sobre la procesión del Hijo y del Espíritu. Las aseveraciones decisivas y peculiares de la teología de la Trinidad de Agustín son ahí las siguientes:

1. La Trinidad no sólo constituye una unidad indivisible, sino que actúa también como tal. Cierto que ella se revela en las teofanías del Antiguo Testamento en diversas formas y personas puesto que toma las formas de objetos, animales, hombres y ángeles para manifestarse y puesto que el Hijo en el Nuevo Testamento no se limita a *tomar* a un hombre, sino que *se hace* hombre de modo único, pero son las tres personas de la Trinidad las que actúan conjuntamente.

2. Las tres personas divinas son el ser mismo, eterno, inmutable, consustancial. Por tanto, no se distinguen por la esencia, sino por sus relaciones *(relationes)*, que se expresan en sus nombres: Padre = principio y no engendrado; Hijo = palabra e imagen del Padre; Espíritu Santo = don y amor.

3. La fórmula trinitaria desarrollada por la Iglesia griega bajo la guía de los Capadocios «μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις es errónea en la versión literal latina *«una esentia — tres substantiae»* tal como la había

utilizado aún Mario Victorino. Pero tampoco la traducción *«tres personae»* satisface a Agustín porque «persona» no es un concepto de relación, sino de unidad. «Con todo, se dice "tres personas" no porque se pueda expresar con ello lo que la Trinidad de Dios significa, sino por no guardar silencio» (*trin* V 9,10).

4. El hombre como imagen de Dios es imagen de la Trinidad (cf. *Gen* 1,26 s.). Por eso él puede encontrar en sí a Dios como Trino, como *memoria, intelligentia et voluntas* o *amor*.

Cf. también los datos para Introducción.

E y *T*: lista de obras 109.

L: M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* = MBTh 11 (1927 = 1967).— M. Schmaus, *Die Denkform Augustins in seinem Werk «De trinitate»*: SAM (1962).— U. Durchrow, «Der Aufbau von Augustins Schriften *Confessiones* und *De trinitate*»: ZThK 62 (1965) 338-367.— A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* = HUTh 4 (1965).— A.-M. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, P 1965.— O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, P 1966.— E. Hill, *The Mystery of the Trinity*, Lo 1985.— G. Ferraro, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di sant'Agostino*, Casale Monferrato 1987.— M. A. Smalbrugge, *La nature trinitaire de l'intelligence augustinienne de la foi* = ASTh 6 (1988).— U. R. Pérez Paoli, *Der plotinische Begriff von* ὑπόστασις *und die augustinische Bestimmung Gottes als «subiectum»* = Cass. 41 (1990).— J. Arnold, «Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendung in Augustin's *De Trinitate*»: RechAug 25 (1991) 3-69.— M. Spicer, «El *De Trinitate*, bautismo de la inteligencia»: *Augustinus* 36 (1991) 259-293.— M. R. Barnes, «The Arians of Book V, and the Genre of *De Trinitate*»: JThS NS 44 (1993) 185-195.

E) *De civitate Dei*

Con la conquista de Roma —por primera vez en la historia milenaria del imperio — por los visigodos de Alarico el 24 de agosto del 410, para los romanos se hizo literalmente añicos un mundo según el cual Roma era la «Ciudad eterna», centro del mundo y quintaesencia de toda cultura, una ideología que el cristianismo había hecho suya bajo signo cristiano en el siglo IV ya que el Dios cristiano suplantaba a los dioses antiguos en el cuidado y protección del imperio. Era lógico, pues, que después de ese «cataclismo mundial» se culpara al cristianismo de haber

fracasado y de haber provocado con la represión de los dioses antiguos el ocaso del imperio (pues mientras los antiguos dioses fueron venerados jamás se produjo una catástrofe de semejantes dimensiones). Muchos de los romanos cultos y ricos huyeron al norte de África, donde tenían propiedades, y con sus críticas desafiaron a Agustín, el guía del cristianismo africano, a ofrecer una respuesta que éste suministró en la extensa apología *De civitate Dei* en 22 libros, un *«magnum opus et arduum»* (*ciu* I prol). La confeccionó en etapas, a lo largo de catorce años (413-426). En el año 413 estaban listos los libros I-III; en el 415, IV y V; en el 417, VI-X; en el 418, XI-XIV; en el 426, XV-XXII.

Agustín mismo describe de forma insuperable en *Retractationes* (II 43) la estructura y el contenido de la obra: «Los cinco primeros libros refutan a aquellos que piensan que el servicio de los muchos dioses venerados por los paganos es necesario para que la situación humana sea próspera, y a los que afirman que la actual desgracia terrible es la consecuencia de haber impedido ese servicio. Los cinco libros siguientes van contra aquellos que admiten que desgracias similares —ora más graves ora más leves y según lugar, tiempo y personas— han golpeado desde siempre a los mortales y los azotarán en el futuro, pero aseguran que el culto sacrificial a los muchos dioses es recomendable debido a la vida futura después de la muerte. En estos diez libros se refutan, pues, las dos creencias, ya mencionadas, que militan contra la religión cristiana. Pero para que nadie nos acuse de habernos limitado a rechazar opiniones ajenas y de no haber ratificado las nuestras, aborda esa tarea la segunda parte de la obra, que comprende doce libros ... Los cuatro primeros libros de la segunda mitad tratan del origen de ambos Estados, el Estado de Dios y el Estado de este mundo; los cuatro siguientes se ocupan del curso favorable o desfavorable de ellos; y los cuatro últimos, de su resultado debido». Se trata, pues, de una apología amplia, dispuesta en dos partes, y de la exposición de una teología histórica del cristianismo.

A los que opinan que el culto a los dioses es necesario para la prosperidad de Roma (I-V) responde Agustín con dos argumentos principales: (1) Precisamente bajo los dioses se ha corrompido moralmente Roma y ha sido acosada desde fuera. (2) No a esos dioses sino sólo al Dios de los cristianos se debe la grandeza de Roma. Agustín rechaza que sea útil dar culto a los dioses con miras a una vida eterna (VI-X) discutiendo las filosofías que proclaman tal recomendación. La segunda parte esboza una historia salvífica del cristianismo distinguiendo un reino terreno y otro eterno. Esta división deriva de la caída en el pecado; primero de los ángeles, por amarse a sí mismos, y del que derivó el pecado del primer hombre por seducción. Por eso, la *civitas* terrena, manchada por el mal, perdura a lo largo de la historia de la humanidad

hasta la encarnación del Hijo de Dios que muestra el camino de la *civitas* terrena a la divina a través del amor de Dios. Desde entonces ambos reinos coexistirán en el mundo hasta la consumación, en la que serán separados para siempre en la eternidad del infierno y en la de la felicidad.

Cf. también los datos para la Introducción.

B. F. D. Donnelly / M. A. Sherman, *Augustine's De civitate Dei*. An annotated bibliography of modern criticism, 1960-1990, NY 1990.

E y T: lista de obras 33.

L: J. H. S. Burleigh, *The City of God*. A Study of St. Augustine's Philosophy, Lo 1949.— CDios 167/1-2 (1955-1956).— A. Wachtel, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*, Bn 1960.— J.-C. Guy, *Unité et structure logique de la «Cité de Dieu» de saint Augustin*, P 1961.— H. A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, NY — Lo 1963.— U. Duchrow, «Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichlehre» = FBESG 25 (1969) 181-319.— R. A. Markus, *Saeculum*. History and Society in the Theology of St. Augustine, Lo — C 1970.— J. Laufs, *Der Friedensgedanke bei Augustinus*. Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes *De civitate Dei* = Hermes.E 27 (1973).— E. A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustinus* = SHAW 1985/3.— G. Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*. Il *«saeculum»* e la gloria nel *«De Civitate Dei»*, R 1988.— J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*. A Study into Augustine's *City of God* and the Sources of his Doctrine of the Two Cities = SVigChr 14 (1991).— R. Piccolomini (ed.), *Interiorità e intenzionalità nel «De civitate Dei» di Sant'Agostino* = SEAug 35 (1991).— P. Piret, *La destinée de Dieu*. La Cité de Dieu. Un commentaire du *«De civitate Dei»* d'Augustin, Br 1991.— M. Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei* = FKDG 53 (1993).

F) *Enchiridion* y *De doctrina christiana*

Estos dos pequeños escritos tardíos de Agustín se hicieron muy populares y tuvieron gran repercusión. Y son muy útiles todavía hoy porque compendian de forma escueta toda la teología madura de Agustín. El *Enchiridion*, el «manualito sobre fe, esperanza y caridad», nació —igual que otras muchas obras de Agustín— como respuesta a una petición de información mencionada por Agustín tanto en el prólogo del libro como en *Retractationes* (II 63). Un amigo llamado Lorenzo, del que tan sólo sabemos que era hermano de Dulcicio, al que Agustín

respondió también un poco más tarde (*De octo Dulcitii quaestionibus*), pidió a Agustín en el 421 un opúsculo sobre cómo había que adorar rectamente a Dios. Dado que con esa petición Lorenzo «exige abarcar con la mano lo que armarios enteros no pueden contener» (I 6), Agustín respondió, imitando a Pablo, con los fundamentos del cristianismo: fe, esperanza y caridad. Pero el librito no expone con igual amplitud estos tres temas sino que —siguiendo el Credo, pero con una estructura abierta— trata la fe (III 9 hasta XXX 113) y, ya al final, habla de la esperanza (XXX 114-116) y del amor (XXXI 117 - XXXII 121) como principios de la conducta cristiana. Encontramos aquí en forma muy escueta la teología de la creación (III 9), la doctrina sobre el mal (III 10 - VII 22) y la soteriología (VIII 23 - XXXII 133) incluida la doctrina de la gracia (IX 30-32), la cristología (X 33 - XIII 41), la teología del bautismo (XIII 42 - XIV 49), la doctrina de la justificación (XIV 50-53), la escatología (XIV 54-55, XXIII 84-93, XXIX 109-113), la pneumatología (XV 56), la eclesiología (XV 57 - XVI 63), la teología de la penitencia (XVII 64 - XXIII 83) y la doctrina de la predestinación (XXIV 94 - XXVII 102).

De doctrina christiana consta de dos partes de las que la segunda nació treinta años después de la primera. La primera parte hasta III 25,35 vio la luz en el año 397; el resto, en el 426/27. Agustín interrumpió para ello la redacción de *Retractationes*: «Al caer en la cuenta de que no había completado los libros *De doctrina christiana*, opté por completarlos en lugar de dejarlos así y de pasar a revisar los otros. Así pues, completé el libro tercero, que estaba escrito hasta el pasaje en el que se cita del evangelio el testimonio de la mujer que "metió la levadura en tres medidas de harina hasta que todo fermentó". Añadí aún un último libro y completé esa obra con cuatro libros; los tres primeros de ellos ayudan a comprender las Escrituras; el cuarto dice cómo hay que exponer lo que se ha conocido» (*retr* II 4,1). En los tres primeros libros se habla, por tanto, de una hermenéutica básica de la Sagrada Escritura: (I) las verdades dogmáticas que hay que conocer en la Biblia: Dios, la Trinidad, encarnación y redención, Iglesia y escatología; (II) las tres verdades ético-morales: fe, amor, esperanza; (III) los principios básicos de la exégesis. Para la exposición adecuada de lo conocido según estas reglas en el estudio de la Biblia se requiere (IV): la retórica y la literatura profana al servicio de la sabiduría auténtica, la divina, contenida en la Biblia; y la preparación concienzuda del predicador no sólo en lo tocante a las palabras del sermón, sino con la oración y con su propia vida ejemplar para santificación de los oyentes. Tres temas concretos de la obra merecen una acentuación expresa porque representan aquí con singular claridad los *theologumena* centrales de Agustín:

1. La doctrina del *frui* y *uti* (I 4,4; 22,20; 31,34s.), que tiene un papel importante también en las grandes obras como *De trinitate* y *De civitate Dei*: el Dios trino solo como el esencial y eternamente Bueno es la *res* que uno sólo puede disfrutar mientras que todas las cosas restantes están destinadas al uso del hombre a fin de conseguir disfrutar de Dios (cf. también *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 30).

2. La teoría de los signos *(signa)* (II 1,1-4,5). Hay que distinguir radicalmente entre cosas *(res)* y signos *(signa)* en cuanto que los signos son cosas que, por encima de su propia existencia, remiten a otras realidades. Tales signos pueden nacer de forma natural, como el fuego y el humo, o en virtud de una convención, como las palabras o la escritura. Este último tipo de signos requiere una inteligencia y una intención designadora, igual que la comprensión de una señal requiere siempre una inteligencia. Los signos naturales como parte del mundo creado son referencias al Creador. Además, Dios quiere darse a conocer a través de signos instituidos de modo consciente, a saber: sus palabras y sacramentos, cuya intención declarativa debe comprender el hombre.

3. El comentario de las reglas de Ticonio (III 30,42-37,56): un seglar donatista llamado Ticonio (h. 330-390) había escrito un *Liber Regularum* con siete reglas básicas —algunas de ellas eclesiológicas— de la exégesis bíblica que Agustín critica aquí, una por una; pero las acepta en lo básico y las alaba y recomienda también en otros pasajes.

E y T: lista de obras 46 y 51.

L: W. R. O'Connor, «The *uti/frui* Distinction in Augustine's Ethics»: AugSt 14 (1983) 45-62.— G. Martano, «Retorica della *ratio* e retorica della *fides*. Il 4° libro del *De doctrina christiana* de S. Agostino»: F. Matteo (ed.), *L'umanesimo di sant'Agostino*, Bari 1988, 537-51.— M. Dulaey, «La sixième Règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana*»: REAug 35 (1989) 83-103.— P. Prestel, *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in "De doctrina Christiana"*: Ffm 1992.

Lista de obras
(fechas, ediciones y traducciones)

[Abreviaturas según AugL I71-2 [1986] XXVI-XLIV.— BAug y SC respectivamente con texto y comentario en francés.]
ALG =Sankt Augustinus, Lehrer der Gnade. Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, Würzburg. ALGP = Dto. Prolegomena

1 *Acad* — *De Academicis* (nov. 386-marzo 387): *E*: P. Knöll: CSEL 63 (1922) 3-81.— R. Joliver: BAug 4 (1939) 14-203.— W. M. Green: CChrSL 29 (1970) 3-61.— *T*: E, Mühlenberg, Zur — Mu 1972.

2	*adn Iob*	*Adnotationes in Iob: E:* J. Zycha: CSEL 28/2 (1895) 509-628.
3	*adu Iud*	*Adversus Iudaeos: E:* PL 42, 51-64.
4	*adult coniug*	*De adulterinis coniugiis* (h. 420): *E*: J. Zycha: CSEL 41 (1900) 347-410.— G. Combès: BAug 2 (1948) 108-233.— *T*: J. Schmid, Wü 1949.
5	*agon*	*De agone christiano* (comienzo del episcopado): *E*: J. Zycha: CSEL 41 (1900) 101-138.— B. Roland-Gosselin: BAug 1 (²1949) 372-435.— *T*. C. J. Perl, V 1948.— A. Habitzki / A. Zumkeller, Wü 1961, 1-34.
6	*an et or*	*De animae et eius origine* (h. 420): *E*: K. F. Urba / J. Zucha: CSEL 60 (1913) 303-419.— C. F. Urba / J. Zucha / J. Plagnieux / F.-J. Thonnard: BAug 22 (1975) 376-667.— *T*: A. Maxsein / D. Morick: ALG 3 (1977) 167-282.
7	*an quant*	*De animae quantitate* (otoño 387-julio/agos. 388): *E*: W. Hörmann: CSEL 89 (1986) 131-231.— P. de Labriolle: BAug 5 (1939) 226-397.— *T*: C. J. Perl, Pb 1960.— K. H. Lütcke / G. Weigel, Zu — Mu 1973.
8	*b coniug*	*De bono coniugali* (h. 401): *E*: J. Zycha: CSEL 41 (1900) 187-231.— G. Combès: BAug 2 (1948) 22-99.— *T*: A. Maxsein, Wü 1949.
9	*b uid*	*De bono viduitatis* (h. 414): *E*: J. Zychaa: CSEL 41 (1900) 305-43.— J. Saint-Martin: BAug 3 (²1949) 234-305.— *T*: A. Maxsein, Wü 1952.
10	*bapt*	*De baptismo* (h. 400): *E*: M. Petschenig: CSEL 51 (1908) 145-375.— M: Petschenig / G. Finaert / G. Bavaud = BAug 29 (1964).
11	*beata u*	*De beata vita* (13-15 Nov. 386): *E*: P. Knöll: CSEL 63 (1922) 89-116.— W. M. Green: CChr.SL 29 (1970) 65-85.— J. Doignon = BAug 4/1 (1986).— *T*: I. Schwarg-Kirchenbauer / W. Schwarg, Zu — Mu 1972.
12	*breuic*	*Breviculus conlationis cum Donatistis* (1, 3 y 8 de junio 411): *E*: M. Petschenig: CSEL 53 (1910) 39-92.— M. Petschenig / G. Finaert / E. Lamirande: BAug 32 (1965) 94-243.— S. Lancel: CChr.SL 149 A (1974) 261-306.
13	*c Adim*	*Contra Adimantum Manicaei discipulum* (392): *E*: J. Zycha: CSEL 25 (1892) 115-190.— R. Jolivet / M. Jourjon: BAug 17 (1961) 218-375.
14	*c adu leg*	*Contra adversarium legis et prophetarum* (h. 420): *E*: K.-D. Daur: CChr.SL 49 (1985) 35-131.
15	*c Don*	*Contra Donatistas* (después del 8 de jun. 411): *E*: M. Petschenig: CSEL 53 (1910) 97-162.— M. Petschenig / G. Finaert / E. Lamirande: BAug 32 (1965) 248-393.
16	*c ep Man*	*Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* (comienzo del episcopado): *E*: J. Zycha: CSEL 25 (1892) 193-248.— R. Jolivet / M. Jourgon: BAug 17 (1961) 390-507.

17 *c ep Parm* — *Contra epistulam Parmeniani* (h. 400): *E*: M. Petschenig: CSEL 51 (1908) 19-141.— M. Petschenig / G. Finaert / Y.M.-J. Congar: BAug 28 (1963) 208-481.

18 *c ep Pel* — *Contra duas epistolas Pelagianorum* (h. 420): *E*: K. F. Urba / J. Zycha: CSEL 60 (1913) 423-570.— C. F. Urba / J. Zycha / F.-J. Thonnard / E. Bleuzen / A. C. de Voer: BAug 23 (1974) 312-657.— *T*: D. Morick: ALG 3 (1977) 283-408.

19 *c Faust* — *Contra Faustum Manichaeum* (397/398): *E*: J. Zycha: CSEL 25 (1892) 251-797.

20 *c Fel* — *Contra Felicem Manichaeum* (7 y 12 dic. 404): *E*: J. Zycha: CSEL 25 (1892) 801-852.— R. Jolivet / M. Jourjon: BAug 17 (1961) 644-757.

21 *c Fort* — *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (28 y 29 ag. 392): *E*: J. Zycha: CSEL 25 (1892) 83-112.— R. Jolivet / M. Jourjon: BAug 17 (1961) 132-193.

22 *c Gaud* — *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum: E*: M. Petschenig: CSEL 53 (1910) 201-74.— M. Petschenig / G. Finaert / E. Lamirande: BAug 32 (1965) 510-685.

23 *c Iud* — *Contra Iulianum* (h. 421): *E*: PL 44, 641-874.

24 *c Iud imp* — *Contra Iulianum opus imperfectum: E*: M. Zelzer = CSEL 85/1 (1974) [I-III].— PL 45,1337-1608 [IV-VI].

25 *c litt Pet* — *Contra litteras Petiliani* (398-401): *E*: M. Petschenig: CSEL 52 (1909) 3-227.— M. Petschenig / G. Finaert / B. Quinot = BAug 30 (1967).

26 *c Max* — *Contra Maximinum Arrianum*: *E*: PL 42, 743-814.

27 *c mend* — *Contra mendacium* (420/1): *E*. J. Zycha: CSEL 41 (1900) 469-528.— G. Combès: BAug 2 (1948) 350-453.—*T*: P. Keseling, Wü 1953, 62-124.

28 *c Prisc* — *Contra Priscilianistas* (415): *E*: K.-D. Daur: CChr.SL 49 (1985) 165-78.

29 *c s Arrian* — *Contra sermonem Arrianorum* (418): *E*: PL 42, 683-708.

30 *c Sec* — *Contra Secundinum Manichaeum* (399): *E*: J. Zycha: CSEL 25 (1892) 905-947.— R. Jolivet / M. Jourjon: BAug 17 (1961) 538-633.

31 *cat rud* — *De catechizandis rudibus* (h. 400): *E*: I. B. Bauer: CChr.SL 46 (1969) 121-178.— I. B. Bauer / G. Madec = BAug 11/1 (1991).— *T*: J. Molzberger: BKV[1] IV (1877) 253-335.— S. Mitterer: BKV[2] VII (1925) 233-309.— H. Rohde. Hei 1965.— W. Steinmann / O. Wermeliner = SKV 7 (1985).

32 *cath fr* — *Ad catholicos fratres* (h. 400): *E*: M. Petschenig: CSEL 52 (1909) 231-322.— M. Petschenig / G. Finaert / Y.M.-J. Congar: BAug 28 (1963) 502-707.

33 *ciu* — *De civitate Dei* (414-9): *E*: E. Hoffmann = CSEL 40/1-2 (1899-1900).— B. Dombart / A. Kalb, 2 vols., St 1928-9 = CChr.SL 47-48 (1955).— B. Dombart / A. Kalb / G. Bardy / G. Combès = BAug 33-37 (1959-60).— *T*: U. Uhl = BKV[1]

II-III (1873-1874).— A. Schröder = BKV^{2} I-III (1911-1916).— C. J. Perl, 3 vols., Sa 1951-3.— W. Thimme = BAW.AC 2 vols. (1955, ^{2}1977-8, revis. por C. Andresen).— J. Bernhart, St 1955.— C. J. Perl, 2 vols., Pb 1979 [TÜ].

34 *conf* *Confessiones* (d. 4 de abril - h. 400): *E*: M. Skutella / A. Solignac / E. Tréhorel / G. Bouissou = BAug 13-14 (1962-1992).— L. Verheijen = CChr.SL 27 (1981).— *T*: J. Molzberger = BKV^{1} I (1871).— A. Hofmann = BKV^{2} VII (1914).— C. J. Perl / A. Holl, Pb 1964.— J. Bernhart, Mu ^{3}1966 [TÜ].— W. Thimme = BAW.AC (^{2}1950) St 1967.— H. U. von Balthasar = ChMe 25 (1985).— E. P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit*. Das elfte Buch der Bekenntnisse = PhP 4 (1979) [ÜK].

35 *conl Max* *Conlatio cum Maximino Arrianorum episcopo* (427): *E*: PL 42,709-42.

36 *cons eu* *De consensu evangelistarum* (h. 400): *E*: F. Weihrich = CSEL 43 (1904).

37 *cont* *De continentia* (395 ó d. 412): *E*: J. Zycha, CSEL 41 (1900) 141-183.— J. Saint-Martin: BAug 3 (^{2}1949) 22-101.— *T*: P. Koseling, Wü 1949.

38 *correct* *De correctione Donatistarum* (= *ep* 185) (417): *E*: A. Goldbacher: CSEL 57 (1911) 1-44.

39 *correpț* *De correptione et gratia* (h. 426): *E*: PL 44,915-46.— J. Chéné / J. Pintard: BAug 24 (1962) 268-381.— *T*: S. Kopp: ALG 7 (1955 = ^{2}1987) 160-239 [TÜ].

40 *Cresc* *Ad Cresconium grammaticum partis Donati* (h. 405): *E*: M. Petschenig: CSEL 52 (1909) 325-582.— M. Petschenig / G. Finaert / A. C. de Veer: BAug 31 (1968) 70-643.

41 *cura mort* *De cura pro mortuis gerenda ad Paulum episcopum* (424/425): *E*: J. Zycha: CSEL 41 (1900) 621-660.— G. Combès: BAug 2 (1948) 462-523.— *T*: G. Schlachter / R. Arbesmann, Wü 1975.

42 *dial* *De dialectica*: *E*: J. Pinborg / B. Darrel Jackson, Dordrecht —Boston 1975 [TeÜK].— *T*: H. Ruef, *Augustin über Semiotik und Sprache*. Sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift «*De Dialectica*» mit einer deutschen Üersetzung, Berna 1981.

43 *disc chr* *De disciplina christiana*: *E*: R. Vander Plaetse: CChr.SL 46 (1969) 207-224.— *T*: A. Habitzky / A. Zumkeller, Wü 1961, 35-51.

44 *diu qu* *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (388-396): *E*: G. Bardy / J.-A. Beckaert / J. Boutet: BAug 10 (1952) 52-379.— A. Mutzenbecher = CChr.SL 44 A (1975) 11-249.— *T*: C. J. Perl, Pb 1972.

45 *diuin daem* *De divinatione daemonum* (406-408): *E*: J. Zycha: CSEL 41 (1900) 599-618.— G. Bardy / J.-A. Beckaert / J. Boutet: BAug 10 (1952) 654-693.

46 *doctr chr* — *De doctrina christiana* (397 [hasta 3,25,35], 426/427): *E*: G. Combès / J. Farges: BAug 11 (1949) 168-541.— W. M. Green = CSEL 80 (1963).— I. Martin: CChr.SL 32 (1962) 1-167.— *T*: R. Storf: BKV[1] IV (1877) 11-246.— S. Mitterer: BKV[2] VIII (1925) 14-225.— G. Arbesmann, Wü 1972.

47 *duab an* — *De duabus animabus* (392): *E*: J. Zycha: CSEL 25 (1892) 51-80.— R. Jolivet / M. Jourjon: BAug 17 (1961) 52-115.— *T*: J. Perl, Pb 1966, 110-165 [TÜ].

48 *Dulc qu* — *De octo Dulcitii quaestionibus* (425): *E*: G. Bardy / J.-A. Beckaert / J.Boutet: BAug 10 (1952) 588-643.— A. Mutzenbecher = CChr.SL 44 A (1975) 253-297.

49 *Emer* — *Gesta cum Emerito Donatistarum episcopo* (20 sept. 418): *E*: M. Petschenig: CSEL 53 (1910) 181-196.— M. Petschenig / G. Finaert / E. Lamirande: BAug 32 (1965) 450-487.

50 *en Ps* — *Enarrationes in Psalmos* (392-416): *E*: E. Dekkers / I. Fraipont = CChr.SL 38-40 (1954-1956).— *T*: H. Weber, Pb 1955 [1, 3, 6, 8s., 18, 25, 30s., 33, 36, 41s., 44, 51, 53-55, 57, 60s., 63, 65, 67s., 70, 72, 75, 85s., 91, 95, 99, 101-103, 113, 121, 125, 132, 136, 146, 148, 150].— H. U. von Barthasar = ChMe 20 ([2]1983) [selección].

51 *ench* — *Enchiridion de fide spe et caritate* (h. 421): *E*: E. Evans: CChr.SL 46 (1969) 49-114.— J. Rivière / G. Madec / J.-P. Bouhot: BAug 9 ([2]1988) 102-327.— *T*: J. Molzberger: BKV[1] IV (1877) 572-695.— S. Mitterer: BKV[2] VIII (1925) 391-502.— J. Barbel = Test. 1 (1960) [TdÜK].— P. Simon, Pb [2]1962.

52 *ep* — *Epistulae* (386-430): *E*: A. Goldbacher = CSEL 34/1 (1895) [1-30], 34/2 (1898) [31-123], 44 (1904) [124-184], 57 (1911) [185-270].— J. Divjak = CSEL 88 (1981) [1*-29*].— J. Divjak y otr. = BAug 46 B (1987) [1+-29*].— *T*: Th. Kranzfelder = BKV[1] VII-VIII (1878-1879) [3s., 7, 9-14, 21-23, 27-29, 31, 33-36, 40, 43s., 49, 51-55, 67, 71, 73, 76, 78, 82, 87, 93, 95, 98, 105s., 108, 110s., 120, 122, 127, 130, 133s., 141s., 144, 151, 153, 155, 177-179, 186, 189, 193s., 204s., 208-211, 217, 220, 228, 237, 243, 258, 262, 265].— A. Hoffmann = BKV[2] IX-X (1917) [como BKV[1], más 16 s., 37, 50, 58, no 237, 243, 258, 262, 265],— H. H. Lesaar, Pb 1929, 38-62 [111, 134, 203, 210, 229, 263].

53 *ep Io tr* — *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* (en una de las fiestas de Pascua 413-418): *E*: J. Zycha: CSEL 25 (1891) 193-248.— P. Agaësse = SC 75 (1961).— *T*: H. M. Biedermann, Wü 1986.

54 *ep Rm inch* — *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*: *E*: J. Divjak: CSEL 84 (1971) 145-881.

55 *exc urb* — *De excidio urbis Romae*: *E*: M.-V. O'Reilly: CChr.SL 46 (1969) 249-262.— *T*: G. Leonhardi = PdK 5 (1899) 103-

108.— J. Fischer, *Die Völkerwanderung im Urteil der zietgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des heiligen Augustinus*, Hei 1948, 61-68.

56 *exp Gal* *Expositio epistulae ad Galatas* (394-395): *E*: J. Divjak: CSEL 84 (1971) 55-141.

57 *exp prop Rm* *Expositio quarundarum propositionum ex epistula apostoli ad Romanos*: *E*: J. Divjak: CSEL 84 (1971) 3-52.— *T*: Th. G. Ring: ALGP 1 (1989) [TÜ].

58 *f et op* *De fide et operibus* (413): *E*: J. Zycha: CSEL 41 (1900) 35-97.— J. Pegon / G. Madec: BAug 8 (1982) 354-461.— *T*: S. Mitterer: BKV² VIII (1925) 316-385.

59 *f et symb* *De fide et symbolo* (oct. 393): *E*: J. Zycha: CSEL 41 (1900) 3-32.— J. Rivière / G. Madec / J.-P. Bouhot: BAug 9 (²1988) 18-75.— *T*: R. Storf: BKV¹ IV (1877) 492-565.— C. J. Perl, Pb 1968 [TÜ].

60 *f inuis* *De fide rerum invisibilium*: *E*: M. P. J. Van den Hout: CChr.SL 46 (1969) 1-19.— J. Pegon / G. Madec: BAug 8 (1982) 310-341.

61 *gest Pel* *De gestis Pelagii* (final 417): *E*: K. F. Urba / J. Zycha: CSEL 42 (1902) 51-122.— *T*: B. Altaner: ALG 2 (1964) 198-319 [TÜ].

62 *Gn adu Man* *De Genesi adversus Manichaeos* (h. 389): *E*: PL 34,173-220.

63 *Gn litt* *De Genesi ad litteram* (401-15): *E*: J. Zycha: CSEL 28/1 (1894) 3-435.— J. Zycha / P. Agaësse / A. Solignac = BAug 48-49 (1972).— *T*: C. J. Perl, Pb 1961-1964.

64 *Ge litt imp* *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393): *E*: J. Zycha: CSEL 28/1 (1894) 459-503.

65 *gr et lib arb* *De gratia et libero arbitrio* (h. 426): *E*: PL 44, 881-912.— J. Chéné / J. Pintard: BAug 24 (1962) 90-207.— *T*: S. Kopp: ALG 7 (1955 = ²1987) 76-159 [TÜ].

66 *gr et pecc or* *De gratia Christi et de peccato originali* (mediados 418): *E*: K. F. Urba / J. Zycha: CSEL 42 (1902) 125-206.— C. F. Urba / J. Zycha / P. Plagnieux / F.-J. Thonnard: BAug 22 (1975) 52-269.— *T*: A. Fingerle: ALG 2 (1964) 320.467 [TÜ].

67 *gr t nou* *De gratia testamenti novi ad Honoratum* (= *ep* 140) (412): *E*: A. Goldbacher: CSEL 44 (1904) 155-234.

68 *gramm* *De grammatica*: *E*: H. Keil, *Grammatici latini* V, L 1868 = Hi 1961, 496-524.

69 *haer* *De haeretibus ad Quodvultdeum* (428/9): *E*: R. Vander Plaetse / C. Beukers: CChr.SL 46 (1969) 286-345.

70 *imm an* *De immortalitate animae* (a. 24 abr. 387): *E*: W. Hörmann: CSEL 89 (1986) 101-128.— P. de Labriolle: BAug 5 (1939) 170-219.— *T*: H. P. Müller, Zu — Berna 1954.

71 *inq Ian* *Ad inquisitiones Ianuarii* (= *ep* 54-55) (h. 400): *E*: A. Goldbacher: CSEL 34/2 (1898) 158-213.

72 *Io eu tr* — *In Iohannis evangelium tractatus*: *E*: R. Willems = CChr.SL 36 (1954).— M.-F. Berrouard = BAug 71-73 B (1969-1989) [1-54].— *T*: H. Hayd = BKV[1] V-VI (1877-1878).— Th. Specht = BKV[2] IV-VI (1913-1914).

73 *lib arb* — *De libero arbitrio* (383-395): *E*: F. J. Thonnard: BAug 6 ([2]1952) 136-471.— W. M. Green = CSEL 74 (1956).— W, M. Green: CChr.SL 29 (1970) 211-321.— F. De Capitani, Mi 1987 [TiÜK].— *T*: C. J. Perl, Pb [3]1961.— W. Thimme = BAW.AC (1962) 30-363 [TÜ].

74 *loc* — *Locutiones in Heptateuchum*: *E*: J. Zycha: CSEL 28/1 (1894) 507-629.— I. Fraipont: CChr.SL 33 (1958) 381-465.

75 *mag* — *De magistro* (388-391): *E*: F. J. Thonnard: BAug 6 ([2]1952) 14-121.— G. Weigel: CSEL 77/1 (1961).— K.-D. Daur: CChr.SL 29 (1970) 157-203.— *T*: H. Hornstein, Dü 1957.— C. J. Perl, Pb [3]1974.— E. Schadel, Bamberg 1975 [ÜK].

76 *mend* — *De mendacio* (395): *E*: J. Zycha: CSEL 41 (1900) 413-466.— G. Combès: BAug 2 (1948) 240-343.— *T*: P. Keseling, Wü 1953, 1-61.

77 *mor* — *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (388): *E*: B. Roland-Gosselin: BAug 1 ([2]1949) 136-367.— J. B. Bauer = CSEL 90 (1992).— *T*: P. Keseling, Ra 1948.

78 *mus* — *De musica* (388-391): *E*: PL 32, 1081-1194.— G. Finaert / F.-J. Thonnard = BAug 7 (1947).— *T*: C. J. Perl, Pb [3]1962.

79 *nat b* — *De natura boni* (399): *E*: J. Zycha: CSEL 25 (1892) 855-89.— B. Roland-Gosselin: BAug 1 ([2]1949) 440-509.

80 *nat et gr* — *De natura et gratia* (h.415): *E*: K. F. Urba / J. Zycha: CSEL 60 (1913) 233-299.— *T*: A. Maxsein: ALG 1 (1971) 436-567.

81 *nupt et conc* — *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium* (419/20): *E*: K. F. Urba / J. Zycha: CSEL 42 (1902) 211-319.— C. F. Urba / J. Zycha / F.-J. Thonnard / E. Bleuzen / A. C. der Veer: BAug 23 (1974) 52-289.— *T*: A. Fingerle: ALG 3 (1977) 77-166.

82 *op mon* — *De opere monachorum* — cf. capítulo 9.I.C.2.

83 *ord* — *De ordine* (nov. 386 - marz. 387): *E*: P. Knöll: CSEL 63 (1922) 121-185.— R. Jolivet: BAug 4 (1939) 302-459.— W. M. Green: CChr.SL 29 (1970) 89-137.— *T*: C. J. Perl, Pb 1940 = 1952.— E. Mühlenberg, Zu — Mu 1972.

84 *orig an* — *De origine animae* (=*ep* 166) (415): *E*: A. Goldbacher: CSEL 44 (1904) 545-85.

85 *pat* — *De patientia* (415): *E*: J. Zycha: CSEL 41 (1900) 663-691.— G. Combès: BAug 2 (1948) 530-577.— *T*: J. Martin, Wü 1956.

86 *pecc mer* — *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum* (412): *E*: K. F. Urba / J. Zycha: CSEL 60 (1913) 3-151.— *T*: R. Habitzky: ALG 1 (1971) 54-301 [TÜ].

87 *perf iust* — *De perfectione iustitiae hominis* (h. 415): *E*: K. F. Urba / J. Zycha: CSEL 42 (1902) 3-48.— *T*: A. Fingerle: ALG 2 (1964) 128-197 [TÜ].

88 *perseu* — *De dono perseverantiae: E*: PL 45, 993-1034.— J. Chéné / J. Pintard: BAug 24 (1962) 600-765.— *T*: A. Zumkeller: ALG 7 (1955 = [2]1987) 328-439 [TÜ]

89 *praed sanct* — *De praedestinatione sanctorum ad Prosperum et Hilarium* (d. 427): *E*: PL 44, 959-92.— J. Chéné / J. Pintard: BAug 24 (1962) 464-597.— *T*: A. Zumkeller: ALG 7 (1955 = [2]1987) 241-327 [TÜ].

90 *prae dei* — *De presentia dei ad Dardanum* (= *ep* 187) (417): *E*: A. Goldbacher: CSEL 57 (1911) 81-119.

91 *ps c Don* — *Psalmus contra partem Donati* (h. 394) *E*: M. Petschenig: CSEL 51 (1908) 3-15.— R. Anastasi / G. Finaert / Y. M.-J. Congar: BAug 28 (1963) 150-191

92 *qu* — *Quaestiones in Heptateuchum*: *E*: J. Zycha: CSEL 28/2 (1895) 3-506.— I. Fraipont: CChr.SL 33 (1958) 1-377.

93 *qu c pag* — *Quaestiones expositae contra paganos* (= *ep* 102) (406-412): *E*: A. Goldbacher: CSEL 34/2 (1898) 544-578.

94 *qu eu* — *Quaestiones evangeliorum* (h. 400): *E*: A. Mutzenbecher = CChr.SL 44 B (1980) 1-118.

95 *qu Mt* — *Quaestiones XVI in Matthaeum: E*: A. Mutzenbecher = CChr.SL 44 B (1980) 119-140.

96 *qu uet t* — *De octo quaestionibus ex veteri testamento: E*: D. de Bruyne: CChr.SL 33 (1958) 469-472.

97 *reg* — *Regulae* — cf. capítulo 8.I.C.1.

98 *retr* — *Retractationes* (426/7): *E*: P. Knöll = CSEL 36 (1902).— G. Bardy = BAug 12 (1950).— A. Mutzenbecher = CChr.SL 57 (1984).— *T*: C. J. Perl, Pb 1976 [TÜ].

99 *rhet* — *De rhetorica*: *E*: C. Halm, *Rhetores latini minores*, L 1863 = Ffm 1964, 137-151.

100 *s* — *Sermones*: *E*: PL 38, 332-1484.— PL 39, 1493-1638, 1650-1652, 1655-1659, 1663-1669, 1671-1684, 1695-1697, 1701-1706, 1710-1736.— PLS II 417-840.— C. Lambot = StPM 1 (1950) [14s., 34, 60, 101, 104, 166, 177, 184, 221, 254, 261, 298, 302, 339, 355s., 358].— C. Lambot = CChr.SL 41 (1961) [1-50].— S. Poque = SC 116 (1966) [59, 121, 211-212, 227, 231-232, 237, 246, 250, 253, 257-258].— R. Demeulenaere: IP 19 (1989) 105-113 [283].— R. Demeulenaere: IP 23 (1991) 67-73 [84].— R. Demeulenaere: IP 24 (1991) 51-63 [76].— *T*: G. Leonhardi = PdK 5 (1889) [117, 34, 44, 56, 131, 137, 150, 201, 220, 224, 227, 232, 267, 304, 350, 339, 346, 357-359].— H. H. Lesaar, Pb 1929, 9-37 [187(1), 188(3), 193(1), 194(1), 339, 350(3), 357, *Morin 1, Morin 21*].— O. Bardenhewer, *Marienpredigten aus der Väterzeit*, Mu 1934, 41-54 [189, 215, 291].— A. Schmitt, Mannheim 1947

[55, 60, 62s., 66, 73, 78, 87, 90, 92, 95, 97s., 104, 112s., 115s., 123, 130, 138, 143, 145, 163, 165, 171, 184, 189, 198s., 201, 205, 235, 263, 267, 271, 297, 314, 319, *Morin*].— Th. Michels, Sa 1962 [*Denis & Guelf 2-4, 8, 9, 12, 13, 15, 20, 21, append. 7, Mai 158, Wilmârt 8, add.*— A. Schmitt, Berna 1967.— H. R. Drobner: Aug(L) 41 (1991) 483-495 [227].— H. R. Drobner: *Augustinus* 38 (1993) 189-202 [221].— H. R. Drobner, Wü 1993 [335/K, 339, 340, 340/A, 383, 396].— E. Dassmann, *Augustinus, Heiliger und Kirchenlehrer*, St — B — Co 1993, 157 s [272].

s Caillau — *Sermones A. B. Caillau et B. Saint-Yves*: *E*: MAg I 243-274 = PLS II 417-413.

s Casin — *Sermones Casinenses*: *E*: MAg I 401-19.— PLS II 531-535.

s Denis — *Sermones M. Denis*: *E*: MAg I 11-164.

s Étaix — *Sermones Étaix*: *E*: RBen 86 (1976) 38-48.— REAug 26 (1980) 62-87.— RBen 98 (1988) 7-17.— REAug 39 (1993) 359-270.

s Frangip — *Sermones O. F. Frangipane*: *E*: MAg I 169-237.

s frg — *Sermones Fragmente*: *E*: PL 39, 1719-1723.— PL 110, 107.— C. Lambot: RBen 51 (1939) 3-30.

s frg Lambot — *Sermones Lambot Fragmente*: *E*: RBen 79 (1969) 206-214.

s frg Verbr — *Sermones Verbrasken Fragmente*: *E*: RBen 84 (1974) 245-270.

s Guelf — *Sermones G. Morin Guelfebytani*: *E*: MAg I 441-585 = PLS II 536-657.— *T*: H. R. Drobner: *Augustinus* 38 (1993) 189-202 [5].

s Haffner — *Sermones Haffner*: *E*: RBen 77 (1967) 326-328.

s Lambot — *Sermones Lambot*: *E*: PLS II 744-834, 839 s.— RBen 59 (1949) 55-81.

s Liver — *Semones F. Liveriani*: *E*: MAg I 391-5 = PLS II 528-531.

s Mai — *Sermones A. Mai*: *E*: MAg I 285-386 = PLS 443-528.

s Mogunt — *Sermones Moguntini*: *E*: F. Dolbeau: RBen 101 (1991) 240-256; 102 (1992) 44-74, 267-297; 103 (1993) 307-338; AnBoll 110 (1992) 263-310; RechAug 26 (1992) 69-141; REAug 37 (1991) 37-78, 261-306; 38 (1992) 50-79; 39 (1993) 57-108, 371-423; VL 24/2 (1993) 523-559.— *T*: H. R. Drobner: ThGl 83 (1993) 446-454.

s Morin — *Sermones G. Morin*: *E*: MAg I 589-613, 624-664 = PLS II 657-708.

s Wlm — *Sermones A. Wilmart*: *E*: MAg I 673-719.— PLS II 708-743, 834-839.— A. Wilmart: RBen 44 (1932) 201-206 [317].

101 *s Caes eccl* — *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* (20 sept. 418): *E*: M. Petschenig: CSEL 53 (1910) 167-178.— M. Petschenig / G. Finaert / E. Lamirande: BAug 32 (1965) 416-445.

102 *s dom m* — *De sermone domini in monte*: *E*: A. Mutzenbecher = CChr.SL 35 (1967).— *T*: A. Schmitt, St. Ottilien 1952.

103 *sent Iac* — *De sententia Iacobi* (= *ep* 167) (415): *E*: A. Goldbacher: CSEL 44 (1904) 586-609.

104 *Simpl* — *Ad Simplicium* (d. 4 abril 397): *E*: G. Bardy / J.-A. Beckaert / J. Bouter: BAug 10 (1952) 410-579.— A. Mutzenbecher = CChr.SL 44 (1970).— *T*: Th. G. Ring = ALGP 3 (1991).

105 *sol* — *Soliloquia* (nov. 386-marzo 387): *E*: W. Hörmann: CSEL 89 (1986) 3-98.— P. de Labriolle: BAug 5 (1939) 24-163.— *T*: H. Fuchs / H. Müller = BAW.AC (1954) = TuscBü (1986) [TÜ].— C. J. Perl, Pb 1955.

106 *spec* — *Speculum* (h. 427): *E*: F. Weihrich: CSEL 12 (1887) 3-285.

107 *spir et litt* — *De spiritu et littera ad Marcellinum* (412): *E*: K. F. Urba / J. Zycha: CSEL 60 (1913) 155-229.— *T*: E. Kochs = BSt 36 (1962).— A. Forster, Pb 1968.— S. Kopp: ALG 1 (1971) 302-435 [TÜ].

108 *symb cat* — *De symbolo ad catechumenos*: *E*: R. Vander Plaetse: CChr.SL 46 (1969) 185-199.— *T*: R. Storf: BKV[1] IV (1877) 352-481.

109 *trin* — *De trinitate* (399-420): *E*: W. J. Mountain / F. Glorie = CChr.SL 50-50 A (1968).— *T*: M. Schmaus = BKV[2] XI-XII (1935-1936).

110 *uera rel* — *De vera religione* (390): *E*: W. M. Green: CSEL 77/2 (1961).— K.-D. Daur: CChr.SL 32 (1962) 187-260.— J. Pegon / G. Madec: BAug 8 (1982) 22-191.— *T*: W. Thimme = BAW.AC (1962) 366-533 [TÜ].— C. J. Perl, Pb [3]1974.

111 *uers mens* — *Versus in mensa*: *E*: A. Riese, *Anthologia latina* 1/2, L [2]1906 = Amsterdam 1964, 40.

112 *uers Nab* — *Versus de s. Nabore*: *E*: A. Riese, *Anthologia latina* 1/2, L [2]1906 = Amsterdam 1964, 8 = PLS II 356 s.

113 *uid deo* — *De videndo deo* (413): *E*: A. Goldbacher: CSEL 44 (1904) 274-331.

114 *uirg* — *De sancta virginitate* (h. 401): *E*: J. Zycha: CSEL 41 (1900) 235-302.— J. Saint-Martin: BAug 3 ([2]1949) 110-227.— *T*: I. M. Dietz, Wü 1952.

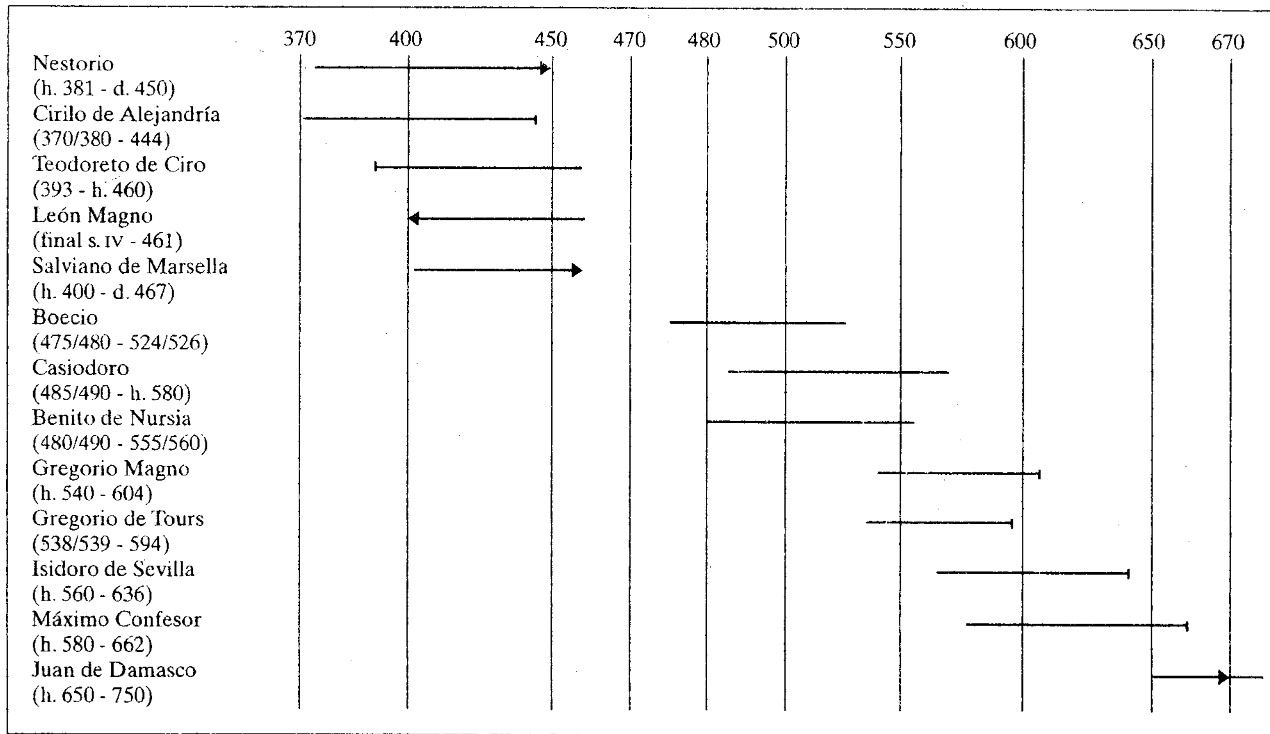
115 *un bapt* — *De unico baptismo contra Petilianum ad Constantium* (h. 411): *E*: M. Petschenig: CSEL 53 (1910) 3-34.— M. Petschenig / G. Finaert / A. C. de Veer: BAug 31 (1968) 664-737.

116 *util cred* — *De utilitate credendi* (391): *E*: J. Zycha: CSEL 25 (1891) 3-48.— J. Pegon / G. Madec: BAug 8 (1982) 208-301.— *T*: C. J. Perl, Pb 1966, 2-93 [TÜ].— A. Hoffmann = FC 9 (1992) [TÜ].

117 *util ieiun* — *De utilitate ieiunii*: *E*: G. Combès: BAug 2 (1948) 584-617.— S. D. Ruegg: CChr.SL 46 (1969) 231-241.— *T*: R. Arbesmann, Wü 1958.

CUARTA PARTE

LA LITERATURA DESDE FINALES DE LA EDAD ANTIGUA HASTA EL MEDIOEVO TEMPRANO (DESDE EL 430 HASTA MEDIADOS DEL SIGLO VIII)


370
400
450
470
480
500
550
600
650
670
Nestorio
(h. 381 - d. 450)
Cirilo de Alejandría
(370/380 - 444)
Teodoreto de Ciro
(393 - h. 460)
León Magno
(final s. IV - 461)
Salviano de Marsella
(h. 400 - d. 467)
Boecio
(475/480 - 524/526)
Casiodoro
(485/490 - h. 580)
Benito de Nursia
(480/490 - 555/560)
Gregorio Magno
(h. 540 - 604)
Gregorio de Tours
(538/539 - 594)
Isidoro de Sevilla
(h. 560 - 636)
Máximo Confesor
(h. 580 - 662)
Juan de Damasco
(h. 650 - 750)

La introducción a la Tercera Parte situó el comienzo del último período de la literatura patrística aproximadamente en el año 430. Tradicionalmente se ha considerado que marcan el final de este período Isidoro de Sevilla († 636) en Occidente y Juan de Damasco († h. 750) en Oriente. Hay quienes discuten esta delimitación y prefieren que la época patrística concluya con el concilio de Calcedonia (451). Pero en todo caso, por las razones apuntadas arriba, entonces debería terminar con Agustín. Con todo, si consideramos con atención la historia de la literatura tiene sentido que la alarguemos hasta el siglo VII u VIII, sin que se pueda resolver el complejo problema de dónde hay que poner la línea divisoria entre la Antigüedad (tardía) y el Medioevo (temprano), pero sin que debamos separar la historia de la literatura de la historia política y cultural de su tiempo.

Tras la ruptura de la unidad de lengua en el paso del siglo IV al siglo V y de la unidad del imperio con el final oficial del imperio romano de Occidente en el año 476, las antiguas partes del imperio y sus literaturas siguieron más y más sus propios caminos bajo la presión creciente de las migraciones de los bárbaros. Con todo, las estructuras culturales y políticas romanas pervivieron en Occidente hasta los siglos VII y VIII, hasta que las sustituyeron otras nuevas, «medievales». (Prescindimos de la idea del «Sacro Imperio Romano Germánico» que pervivió hasta 1806, y de que la influencia cultural del imperio romano no ha terminado aún.) Britania se había perdido definitivamente ya en el 407, y su recristianización comenzó en el 596, con la actividad misionera impulsada por Gregorio Magno. En España reinaban desde los albores del siglo V los visigodos; en el norte de África desde el 429 los vándalos. Las Galias se habían convertido en tierra de inmigración de los más diversos pueblos germanos, godos y hunos, de modo que en la práctica el dominio romano se mantenía sólo en las ciudades; y desde finales del siglo V se extendió el dominio de los francos. En Italia, después de Odoacro, que suplantó en el 476 a Rómulo Augusto, último emperador romano, Teodorico el Grande, rey ostrogodo, estableció su reino hasta el 526.

Los reinos godos y vándalos perecieron en las guerras de reunificación del emperador Justiniano (518/527 - 565), que estaba empeñado en restablecer en Oriente y Occidente la antigua idea romana del imperio. Sus ejércitos conquistaron en el 533 el norte de África; a partir del 535, Dalmacia e Italia. Pero las guerras con los godos duraron décadas, y de España sólo pudo recuperar partes pequeñas. Pero la política de Justiniano no pudo sostenerse a la larga. A partir del 568 los lombardos presionaron sobre Italia, donde sólo consiguieron sobrevivir hasta el siglo VIII los exarcados de Roma y de Rávena, partes del sur de Italia y Sicilia. A partir del 625 España volvió a pertenecer por completo a los visigodos. Y los conquistadores árabes se hicieron con el norte de África a finales del siglo VII.

La situación del imperio romano de Oriente cambió de forma radical con las invasiones realizadas por el islam a partir del 622 y que redujeron hasta el 750 al imperio a Asia Menor, Gracia y los Balcanes. Por tanto, la evolución política justifica que situemos el final del último período de la patrística a mediados del siglo VII en Occidente y a mediados del siglo VIII en Oriente.

Está, además, la conexión teológica que se extiende desde Nestorio (428) y desde el concilio de Éfeso (431) —pasando por el concilio de Calcedonia (451) y las disputas en torno a su recepción— hasta las ulteriores clarificaciones cristológicas —basadas en la doctrina de ese concilio— de la disputa de los tres capítulos y del monoteletismo con los concilios de Constantinopla (553 y 680-683), a lo que siguió la controversia de las imágenes *(iconoclasia)* con el concilio de Nicea (787).

Pero inclina de forma decisiva la balanza el hecho de que la literatura cristiana de ese tiempo se consideró como continuadora y parte integrante de la antigua literatura de los Padres, a pesar de que tanto en Oriente como en Occidente delata las características de un final de época y de paso a un tiempo nuevo, reflejando la situación básica del momento. Dado que el vuelco fue bastante más claro en Occidente, la literatura latina acredita en mayor medida que el Oriente obras que miran más al futuro. En la tensión entre un gran pasado y la conciencia de un tiempo nuevo que alboreaba o estaba ya presente, la literatura latina procuró mantener vivos los grandes logros del pasado y preservarlos para el futuro. En ese sentido, tiene un carácter transmisor y compilador. Pero, además, debió hacer frente al tiempo nuevo desde la vertiente teológica, filosófica y práctica. De esa preocupación nacieron importantes obras cristianas pioneras que influyeron en la Edad Media e incluso en la Edad Moderna. Pensemos, por ejemplo, en la Regla monástica de san Benito de Nursia o en las obras de Gregorio Magno.

En esto, la literatura latina de ese período se diferencia esencialmente de la literatura griega contemporánea del Oriente cristiano, pues

aquí no se produjo un corte político y cultural nítido. El imperio romano se convirtió de forma paulatina e imperceptible en el imperio bizantino, de modo que la literatura patrística griega de la Antigüedad postrera tuvo puesta su mirada mucho más en el pasado; y finalizó con su compilador más importante, Juan de Damasco, cuando la imparable difusión del islam hizo que irrumpiera de modo definitivo el «Medioevo» bizantino. Cierto que se escriben todavía importantes, originales y autónomas obras litúrgicas, espirituales y teológicas, pero una gran parte de su producción se centra en colecciones retrospectivas y en la transmisión de los grandes Padres del pasado.

CAPÍTULO X

LAS CONTROVERSIAS TEOLÓGICAS DEL SIGLO V

I. NESTORIO, CIRILO DE ALEJANDRÍA Y EL CONCILIO DE ÉFESO (431)

El caso de Nestorio, que condujo al concilio de Éfeso del 431 (tercero de los ecuménicos), estalló y alcanzó su cenit en un tiempo muy breve. Nestorio, nacido en el 381 en la Germanicia siria, tal vez fue discípulo de Teodoro de Mopsuestia. Vivió como monje y sacerdote en Antioquía y alcanzó gran fama de santidad y de elocuencia. Por eso fue elegido el 10 de abril del 428 para la sede episcopal de Constantinopla, de tanta importancia política y eclesiástica. En su gran celo por mantener pura la fe chocó con el título de «Madre de Dios» (θεοτόκος), popular y utilizado desde hacía décadas también por numerosos e importantes Padres de la Iglesia. Se opuso a ese título no por motivos mariológicos, sino cristológicos. En efecto, la cristología antioquena distinguía entre las naturalezas divina y humana de Cristo, y entre los atributos pertenecientes respectivamente a cada una de ellas. Pero no nace Dios sino el hombre Jesús. Por eso, en realidad hay que llamar a María «Madre de Jesús». Pero como quiera que Nestorio no desconocía la unidad íntima de ambas naturalezas completas en el Hombre-Dios y, por tanto, rechazaba llamar a María sólo «Madre de hombre» (ἀνθρωποτόκος), propuso como vía media el título de «θεοδόκος» (Receptora de Dios) o «Χριστοτόκος» (Madre de Cristo). Con ello pretendía distinguir con claridad los atributos de las naturalezas e indicar que el hombre Jesús nacido de María estaba unido con Dios.

Pero los esfuerzos de Nestorio por subrayar tal diferenciación —del todo correcta desde el punto de vista teológico— se estrellaron contra la popularidad del título θεοτόκος. En la capital imperial se produjo un alboroto que tuvo un gran eco incluso lejos de la capital, sobre todo en Alejandría, donde Cirilo era patriarca desde el año 412. De la vida de Cirilo anterior a su consagración episcopal sabemos muy poco. Nació en Alejandría entre los años 370 y 380. Era sobrino del futuro

patriarca Teófilo (385-412); llegó a ser clérigo y tal vez monje por algún tiempo. Acompañó a su tío al «Sínodo de la Encina» (403), que destituyó a Juan Crisóstomo, y le sucedió el 17 de octubre del 412 en la sede episcopal de Alejandría. «Heredó de él no sólo su poder y ambiciones, sino también la energía, astucia política, dureza con sus adversarios y falta de escrúpulos» (Simonetti: EECh I 214). Su actitud radical frente a paganos, judíos y heréticos favoreció en Alejandría una atmósfera fanatizada que descargó en las persecuciones de los novacianos y que llevó en el 415 al asesinato de la filósofa Hipatia.

Se ha tratado de reducir al plano de la política eclesiástica los motivos de Cirilo para atacar a Nestorio. Se ha dicho que él, después de haber participado a la sombra de su tío y antecesor Teófilo en el destierro de Juan Crisóstomo, aprovechó la ocasión para robustecer de nuevo la autoridad de Alejandría después de que su patriarcado fuera desplazado del segundo lugar jerárquico al tercero, detrás de Roma y de Constantinopla, en el concilio celebrado en esta última ciudad en el 381. Sin duda, éste fue *uno* de los motivos de su actuación. Pero él no podría haber arremetido contra el patriarca de Constantinopla si no hubiera contado con un pretexto dogmático. Y se concluye que Cirilo utilizó hábilmente la ocasión teológica para sus metas de política eclesiástica. Aunque no es posible dilucidar cuál de los dos motivos fue el detonante original y tuvo el peso decisivo —ambos actuaron de forma mancomunada—, no cabe pensar que Cirilo actuó por puros motivos de política eclesiástica sin una serie convicción teológica y religiosa. Él había crecido en Alejandría en una tradición teológica que subrayaba más que la antioquena la unidad de ambas naturalezas de Cristo; hasta el punto de que, después del concilio de Calcedonia (451) esa tradición alejandrina se separó por «monofisita» de la Iglesia universal.

Cirilo abrió la campaña con un escrito a los monjes egipcios (*ep* 1), que representaban desde Atanasio un factor esencial en la Iglesia de Egipto, y con la carta de la fiesta de Pascua del 429. En ese mismo año se dirigió a Nestorio (*ep* 2) para pedirle información. Nestorio contestó con una exposición precisa y cautelosa de su cristología. Al año siguiente (*ep* 4), Cirilo, exponiendo con detalle su propia cristología, invitó a Nestorio a admitir el título θεοτόκος. Ambas partes se dirigieron en petición de apoyo a la primera sede primacial del imperio, a Roma. El papa Celestino, tras celebrar un sínodo romano en agosto del 430, se decantó por la posición de Cirilo y le autorizó a que, en su nombre, instara a Nestorio a retractarse, y a deponerlo si durante los diez días posteriores a recibir la decisión papal no obraba en consecuencia. Pero Cirilo no cursó a Nestorio el decreto pontificio hasta noviembre del 430, después de haber celebrado un sínodo en Alejandría: Y lo acompañó con una carta (*ep* 17) y doce anatemas que presentaban de una forma tan

radical la cristología alejandrina que resultaban inaceptables para un antioqueno. Pues no sólo exigían el reconocimiento del título θεοτόκος para María [1], sino también la definición de la unidad de ambas naturalezas de Cristo καθ' ὑπόστασιν [2] y como ἕνωσις φυσική, no sólo como συνάφεια κατ' ἀξίαν [3], finalmente la equiparación de πρόσωπον e ὑπόστασις, así como la *communicatio idiomatum* [4]. Naturalmente que el conflicto no se resolvió en ese estadio, pues Nestorio había solicitado al emperador Teodosio II que convocara un concilio que decidiera sobre la cuestión disputada. El 19 de noviembre del 430 el emperador invitó a los obispos de las diócesis del imperio oriental, al papa Celestino y a Agustín de Hipona para que se presentaran en Éfeso el día de Pentecostés (7 de junio) del 431.

Pero la apertura del concilio se demoró más allá de la fecha fijada porque no habían llegado ni Juan, patriarca de Antioquía, ni los legados del papa ni la mayoría de los obispos sirios y palestinos. (Agustín había fallecido —sin que se hubiera sabido en la corte imperial— ya antes del envío de la invitación, que llegó a África después de la Pascua, 19 de abril del 431. A causa de las guerras de los vándalos no pudo celebrarse ningún sínodo africano, de modo que el obispo Capréolo de Cartago se limitó a enviar como representante suyo a su diácono Bassula.) En contra de la protesta de Candidiano, el comisario imperial, Cirilo dijo el 22 de junio que no esperaba más aunque (¿o porque?) sabía que los obispos antioquenos estaban a punto de llegar; y abrió el concilio con 154 obispos de su partido. Se dio lectura a la segunda carta de Basilio a Nestorio y el escrito de respuesta de éste. Y se convino en que la carta de Cirilo coincidía con la *fides Nicaena*, considerada como el Credo básico y suficiente, a la que no se quería añadir nada. Se escucharon otras deposiciones de testigos y se leyeron otras actas, entre ellas la carta de Cirilo con los doce anatemas; finalmente se condenó y depuso a Nestorio. Aquella sesión, cuyas decisiones fueron reconocidas luego como decretos conciliares dotados de validez ecuménica, ni versó sobre el título θεοτόκος ni definió las herejías condenadas, sino que se limitó a aceptar la cristología alejandrina de Cirilo tal como él la había desarrollado en sus cartas. Aquel modo de proceder no solucionó la cuestión cristológica, sino que la difirió. Porque la cristología de Cirilo, sobre todo la formulación de la «ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν» representaba sólo uno de los dos polos teológicos contrapuestos; además seguía sin ser aclarado el contenido semántico de los términos «πρόσωπον» e «ὑπόστασις».

El 26 de junio llegó Juan de Antioquía, no reconoció la sesión celebrada bajo la presidencia de Cirilo y abrió de inmediato el concilio con la participación de unos 50 obispos y de Candidiano, el comisario imperial. Éstos condenaron a Cirilo y a sus secuaces, y les amenazaron con

la excomunión si no se distanciaban de los doce anatemas. El emperador ordenó a finales de junio que se abriera de nuevo el concilio con la participación de ambos partidos, pero Cirilo y los suyos se opusieron y recibieron un apoyo decisivo con la llegada de los legados pontificios el 9 de julio. En efecto, éstos, en línea con lo decidido ya en Roma, tenían orden de apoyar a Cirilo, y confirmaron los decretos de la sesión del 22 de junio porque Nestorio no había abjurado, como le ordenó Celestino. No llegó a celebrarse una sesión conjunta del concilio. En un primer momento el emperador Teodosio reconoció las decisiones de ambos sínodos parciales, ordenó que todos los implicados permanecieran en Éfeso hasta que se aclarara la situación, y envió en los primeros días de agosto un nuevo comisario, llamado Juan. Éste, ejecutando las decisiones de ambos sínodos parciales, arrestó a Nestorio, a Cirilo y a Menón, obispo de Éfeso; y mandó a sus casas a los padres conciliares. Ulteriores negociaciones, durante las cuales Cirilo no se cansó de enviar regalos a la corte imperial para influir en ella, terminaron el 11 de septiembre con la deposición de Nestorio, que se retiró a un monasterio situado cerca de Antioquía. El emperador Teodosio dio por concluido el concilio y permitió que los participantes regresaran a sus casas, salvo Cirilo. Pero éste había abandonado ya Éfeso sin autorización.

Nestorio vivió cuatro años en Antioquía. Luego, el emperador Teodosio lo desterró primero a Petra, en Idumea, y finalmente al «Gran Oasis» del Alto Egipto, donde sobrevivió al emperador († 28 de julio del 450) y a su archienemigo Cirilo († 27 de junio del 444) entregado a la tarea de escribir sobre teología. En abril del 433 solventaron Cirilo y Juan de Antioquía la discusión poniéndose de acuerdo en la siguiente formulación: «Tuvo lugar una unión de ambas naturalezas..., y a causa de esa unión sin confusión creemos que la Santa Virgen es Madre de Dios porque la Palabra divina se hizo carne y hombre» (cf. DH 271-273). La carta de Cirilo (*ep* 39) comienza con las palabras «Alégrense los cielos y la tierra se alboroce» (Sal 95,11), que retomó a posta el 6 de julio del 1439 la bula de la unión del concilio de Florencia. Pero ese entendimiento no llevó aparejada la rehabilitación de Nestorio. Al contrario, el año 435 ordenó el emperador que se quemaran todas sus obras, por lo que deja mucho que desear el estado de su transmisión. Pero no todas las iglesias sirias aceptaron la fórmula de unión del 433, de modo que han pervivido hasta hoy iglesias nestorianas en las que se han transmitido también partes importantes de la obra escrita de Nestorio. En el siglo XVI una parte de esas iglesias se unió de nuevo a la Iglesia católica: los «caldeos» de Irak, Irán y Siria. Por el contrario, los «cristianos de Tomás» de la provincia de Kerala, sudoeste de la India, son católicos en los que, debido a su origen sirio y a su situación marginal, se han introducido elementos nestorianos en el curso de la historia.

A) OBRAS Y TEOLOGÍA DE NESTORIO

Por las razones mencionadas, de la amplia obra escrita de Nestorio atestiguada en Genadio (*De viris illustribus* 53) y en Ebedjesu (*Catalogus* 20) se han conservado, junto a siete homilías transmitidas bajo el nombre de Juan Crisóstomo, once cartas y numerosos fragmentos, pero una sola obra completa: el *Liber Heraclidis* en traducción siríaca. Esta amplia obra, escrita por Nestorio en los últimos años de su vida, fue redescubierta en el 1895 en la biblioteca patriarcal de Kotchanes y editada por primera vez en el 1910. Nestorio cuenta ahí su vida y defiende la ortodoxia de su teología. Este documento singular ha permitido conocer por primera vez el pensamiento original de Nestorio más allá de las controversias del concilio de Éfeso y ha llevado, por lógica, a revisar la valoración de ese pensamiento. Este trabajo no está concluido aún.

Teniendo en cuenta los veinte años que median entre su cristología temprana, que dio origen a la controversia y llevó al concilio de Éfeso, y su forma madura en el *Liber Heraclidis*, cabe decir —sobre todo tras los estudios de Luigi Scipioni— lo siguiente. A finales del siglo IV y hasta bien entrado el siglo V la teología —evitando desviaciones «monofisitas» como sabelianismo, arrianismo y apolinarismo— buscaba en Oriente y en Occidente —más allá de las fórmulas dobles tradicionales desde Ireneo, tales como «εἷς καὶ αὐτός = *unus atque idem*»— una formulación atinada de la unidad de ambas naturalezas completas de Cristo. Tras la clarificación de φύσις y de οὐσία como *termini* del plano de la naturaleza, en el griego se prestaban para ese cometido dos términos: πρόσωπον e ὑπόστασις, pero había que precisar aún su contenido semántico exacto. Ὑπόστασις se había convertido en la teología trinitaria en término distintivo de una trinidad de una naturaleza, de modo que la teología antioquena, en especial Teodoro de Mopsuestia, tendía a referir el término ὑπόστασις en sentido de una realidad real, concreta, a la naturaleza, y, en cambio, a entender πρόσωπον como la suma y el sujeto de todas las manifestaciones de la naturaleza. Por consiguiente, tanto en Teodoro como en Nestorio ambas naturalezas tienen su propio πρόσωπον; y Cristo tiene δύο πρόσωπα. Pero mediante la unión en un sujeto se convierten en un πρόσωπον; una formulación que puede significar «una persona», pero que no es idéntica a ella. Los antioquenos designaban la clase de unidad con el término «συνάφεια» (= contacto), que puede ser malentendido aún como pura yuxtaposición externa. Nestorio definió esa clase de unidad también como «κατ' εὐδοκίαν» (a gusto, en virtud de la voluntad). Naturalmente, Nestorio complacía al interés básico antioqueno de no difuminar la plenitud y autonomía de ambas naturalezas de Cristo. Antes del concilio de Éfeso Nestorio no hablaba

de «dos hijos» —de lo que le acusaba la parte alejandrina y contra lo que él protestó expresamente—, sino que utilizaba un vocabulario que la otra parte consideraba insuficiente e incluso equivocado porque ese vocabulario no casaba con los conceptos que ella utilizaba para solucionar el mismo asunto.

La teología alejandrina no trabajaba con otro vocabulario. También para ella el término ὑπόστασις pertenecía al plano de la naturaleza, y πρόσωπον designaba las manifestaciones de la naturaleza. Pero como lo que ella pretendía ante todo era expresar la unidad real, interna, de las naturalezas de Cristo, consideraba que la definición «ἓν πρόσωπον κατὰ συνάφειαν» era demasiado vaga, tan externa que quedaban dos hijos en vez de uno. Para la teología alejandrina había que entender la unidad en el plano de la naturaleza, es decir μία φύσις = μία ὑπόστασις. La unidad tiene lugar κατ' ὑπόστασιν, pero esto en modo alguno significa aún lo mismo que la «unión hipostática» definida veinte años más tarde por el concilio de Calcedonia. Porque ὑπόστασις no significa aquí «persona», y la Iglesia alejandrina tampoco aceptó en Calcedonia ese cambio de significado.

Para el tercer partido, llamado para que hiciera de árbitro, el problema era completamente distinto porque la lengua y la teología latinas no conocían una alternativa terminológica, y se había decidido ya con Agustín por la traducción «ὑπόστασις = *persona*» porque la traducción por «sustancia» hacía imposible la fórmula trinitaria. Desde el punto de vista semántico, *persona* podía significar ambas cosas: la manifestación externa y el sujeto actuante. En la cristología agustiniana de *«una persona in utraque natura»* había prevalecido —en paralelismo con la fórmula de la Trinidad— el segundo de los significados. Por eso, para el Occidente, que pensaba ahora en categorías exclusivamente latinas, la fórmula de Cirilo «μία ὑπόστασις = *una persona* = un sujeto» era preferible a la nestoriana «ἓν πρόσωπον = una persona = un exterior». Los teólogos romanos no llegaron a percibir el matiz sutil de que también πρόσωπον —en contraposición a la concepción de Cirilo— podía significar igualmente «sujeto». Por tanto, ¿fue injusta la condena de Nestorio como hereje? Si nos atenemos a lo que él intentaba con sus expresiones, era ortodoxo. La tragedia de la evolución de la historia del dogma es que ella se encuentra aquí en una encrucijada en la que debe elegir una dirección —aquí una formulación— y rechazar la otra como falsa, es decir, como herética. En este sentido, Nestorio fue excluido correctamente como herético porque su solución, aunque según los conocimientos de hoy podía expresar igualmente lo que la Iglesia quería decir, no fue aceptada por ésta y Nestorio no se sometió a la decisión de la Iglesia.

E. F. Loofs. *Nestoriana*. Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und hrsg. Mit Beiträgen von St. A. Cook und G. Kampffmeyer, Halle 1905.— P. Bedjan, P — L 1910 [*Liber Heraclidis*].— L. Abramowski / A. E. Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, 2 vols., C 1972 [EsyrTeÜ].

T: S. Wenzlowsky, «Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben»: BKV [1] III (1877) 399-407, 452-454, 532.— *Liber Heraclidis*: F. Nau, P 1910 [f].

L: artículos de léxico/manual: A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, F — Ba — V [3]1990, 642-672, 687-691, 707-726.— S. A. Harvey: EEC 648.— M. Simonetti: EECh II 594.

Estudios: P. Batiffol, «Sermons de Nestorius»: RBI 9 (1900) 329-353.— E. Amann, «L'affaire de Nestorius vue de Rome»: RevSR 23 (1949) 5-37, 207-244; 24 (1950) 28-52, 235-265.— L. I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*. Storia, dogma, critica = SPMed 1 (1974).— H. E. W. Turner, «Nestorius Reconsidered»: StPatr 13 = TU 116 (1975) 306-321.— A. de Halleux, «Nestorius. Histoire et doctrine»: Irén. 66 (1993) 38-51, 163-178.

Liber Heraclidis: L. I. Scipioni, *Ricercha sulla cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio*. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico = Par. 11 (1956).— L. Abramowski, *Untersuchungen zum «Liber Heraclidis» des Nestorius* = CSCO 242 (1963).— R. C. Chesnut, «The Two Prosopa in Nestorius' *Bazaar of Heracleides*»: JThS NS 29 (1978) 392-409.— J. J. O'Keefe, *A Historic-Systematic Study of the Christology of Nestorius*. A Reexamination Based on a New Evaluation of the Literary Remains in His *Liber Heraclidis*, Ms 1987.

B) Las actas conciliares

Las primeras actas propiamente dichas que se conservan son las del concilio de Éfeso (431), mientras que las noticias y documentos de todos los sínodos precedentes fueron transmitidos en lugares dispersos. Como es natural, tampoco en el caso del concilio de Éfeso se trata de actas oficiales del concilio, sino de colecciones posteriores de textos realizadas por diversos compiladores y con intención dispar. Eduard Schwartz las publicó en su monumental edición de las *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO). Las tres colecciones griegas más importantes son: (1) la *Collectio Vaticana*, (2) la *Collectio Seguieriana* y (3) la *Collectio Atheniensis*. Señalemos que (2) es una colección parcial de 146 de los 172 documentos contenidos en (1); y de los 177 de (3), 58 van más

allá. Las tres colecciones provienen de una forma original alejandrina favorable a Cirilo. Pero también existen compilaciones de la parte contraria, favorable a Nestorio.

Todas las traducciones latinas nacieron en el contexto de la disputa de los Tres Capítulos y del segundo concilio de Constantinopla (553), para demostrar la ilegitimidad de la condena: (1) la *Collectio Turonensis*, realizada en Constantinopla hacia el año 560; (2) la *Collecto Casinensis* del diácono romano Rústico, traducida igualmente en Constantinopla en el 564/565 y que copia en la primera parte la *Collectio Turonensis*; (3) la romana *Collectiio Veronensis*, que destaca de modo especial el papel del papa Celestino; (4) la *Collectio Palatina* de un monje escita en Constantinopla o en Tracia con tendencia «neocalcedoniana», después del 533; y (5-6) las *Collectiones Sichardiana* y *Winteriana*, más pequeñas.

Las actas contienen la correspondencia epistolar del emperador y de los obispos implicados, las *Gesta* del concilio con la lista de los participantes, decretos, homilías y discursos, extractos de las obras de Cirilo y de Nestorio, así como colecciones de testimonios. Estos últimos tienen una especial importancia histórico-teológica para la utilización del «argumento patrístico» porque Cirilo utilizó por primera vez en el concilio la lectura pública de una colección de testimonios de los «Padres» como argumento oficial en favor de su ortodoxia (cf. Introducción «La Especialidad "Patrología"» II).

E: J. Flemming / G. Hoffman, *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449* = AGWG 15 (1917 = 1970) [syrTdÜ].— ACO I/1-5 (1922-1929).— B. M. Weischer, Qērellos IV 1: Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos = ÄthF 4 (1979) [äthiopTdÜ].

T: P.-Th. Camelot 225-251.— A. J. Festugière, *Ephèse et Chalcédoine: Actes des Conciles*, P 1982, 5-650 [f].

L: artículos de léxico/manual: C. J. Hefele / H. Leclerq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux* II/1, P 1908, 555-621.— P.-Th. Camelot, *Ephesus und Chalcedon* = GÖK 2 (1963) 13-83 [f P 1962].— J. Liébart: TRE 9 (1982) 753-755.— M. Simonetti: EECh II 275s.

Estudios: A. d'Alès, *Le dogme d'Éphèse*, P 1931.— B. Studer, «Il concilio di Efeso (431) nella luce della dottrina mariana di Cirilo di Alessandria»: S. Felici (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età posnicena)* = BSRel 88 (1989) 49-67.— H.-J. Vogt, «Unterschiedliches Konzilverständnis der Cyrillianer und der Orientalen beim Konzil von Ephesus 431»: H.-Ch. Brennecke / E. L. Grasmück / Ch. Markschies (eds.), *Logos* (FS L. Abramowski) = BZNW 67 (1993) 429-451.

C) OBRAS Y TEOLOGÍA DE CIRILO DE ALEJANDRÍA

La amplia obra literaria de Cirilo se divide con bastante claridad en dos períodos separados por el comienzo de la controversia nestoriana. En el primer período Cirilo se dedicó a la exégesis y a refutar el arrianismo. De sus comentarios bíblicos se han conservado dos sobre el Pentateuco (*De adoratione et cultu in spiritu et veritate* y *Glaphyra in Pentateucum*), uno sobre los Doce Profetas Menores y uno del evangelio de Juan; además, en las Cadenas numerosos fragmentos de obras dedicadas al Antiguo Testamento y al Nuevo Testamento. También Cirilo ve el Antiguo Testamento referido tipológicamente a Cristo, pero no en la misma medida que, por ejemplo, Orígenes y Dídimo, sino que deja más espacio a un entendimiento literal del texto. Contra el arrianismo escribió el *Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate* y los *Dialogi de sancta trinitate*, que exponen la doctrina católica sobre la Trinidad siguiendo por completo la línea de los Capadocios y del concilio de Constantinopla (381).

Además de las cartas dogmáticas 1, 2, 4 y 17 —mencionadas arriba en relación con Nestorio—, Cirilo redactó en el 430 los *Libri V contra Nestorium*, que son una refutación detallada de la cristología nestoriana. A la crítica que los obispos Andrés de Samosata y Teodoroto de Ciro hicieron de los *Anathemata* de Cirilo, respondió éste con *Apologia XII capitulorum contra Orientales* y con *Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum*, a los que añadió durante su arresto domiciliario en Éfeso la *Explanatio XII capitulorum*. Puesto que en la controversia desempeñaba un papel esencial la convicción del emperador y de la casa imperial, Cirilo, político eclesiástico mucho más hábil que Nestorio, les dedicó ya en el 430 la *Oratio ad Theodosium imperatorem de recta fide*, *Oratio ad Arcadiam et Marinam augustas de fide*, y la *Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide*, a las que añadió en Egipto, después del concilio, el *Apologeticus ad Theodosium imperatorem*. Cuando en el 438 Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, como precursores de la teología nestoriana, se convirtieron en blanco de la crítica que llevó a la «Disputa de los Tres Capítulos» y a su condena en los sínodos constantinopolitanos del 499 y del 533, él los identificó como los «padres» del nestorianismo en el escrito *Contra Diodorum et Theodorum*, del que hoy sólo se conservan fragmentos. El diálogo *Quod unus sit Christus* es el compendio último de la cristología de Cirilo. Además, entre las más de cien cartas conocidas y numerosas homilías son dogmáticamente notables la mencionada carta 39 de la unión («*Laetentur coeli*»), así como las cartas 45 y 46. La gran obra tardía *Contra Iulianum imperatorem* (d. 433) contra el libro de éste titulado *Adversus Galilaeos* pone de manifiesto su celo antipagano, pero, sin duda, tam-

bién la necesidad, existente aún entonces, de fundamentar y defender el cristianismo contra ataques paganos.

Además de los rasgos básicos de la cristología cirilina expuestos arriba en el contexto de la controversia nestoriana descuellan en aquélla dos formulaciones que darían pie más tarde a la controversia sobre la cristología del concilio de Calcedonia (451) y a la separación de la Iglesia copta:

1. Cirilo habló de la μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη convencido de que la formulación provenía de Atanasio, pero en realidad venía de Apolinar, cuya obra, tras su condena, circuló bajo el nombre de Atanasio. No obstante todos los progresos teológicos y aunque Cirilo rechazó expresamente la herejía de Apolinar, sin embargo él no fue definitivamente más allá del esquema cristológico Logos-Sarx de éste ni superó el peligro de subordinar la naturaleza humana a la divina en vez de coordinarla.

2. Cirilo sentía apego a la idea de que en la unidad de Cristo de las dos naturalezas habría resultado una naturaleza. Por eso, los teólogos alejandrinos trataron de imponer en Calcedonia (451) la formulación «ἐκ δύο φύσεων», y a la larga no se dieron por satisfechos con la expresión «ἐκ δύο φύσεσιν», decidida finalmente. (Por lo demás, una formulación que, aunque en sentido contrapuesto, desde su mentalidad acredita un sorprendente paralelismo con la concepción antioquena de Teodoro de Mopsuestia y de los dos πρόσωπα de Nestorio que en la unión se convierten en una.)

E: Opera omnia: PG 68-77.— Ph. E. Pusey, 7 vols., O 1868-1877 = Bru 1965.— ACO I/1-5 (1922-1929). IV/1 (1971).— *Commentarii in Lucam*: I. B. Chabot / R. M. Tonneau = CSCO 70, 140 (1912-1953) [syrTfÜ].— *Contra Iulianum imperatorem*: P. Burguière / P Évieux = SC 322 (1985) [I-II TfÜK].— *De incarnatione, De recta fide*: G. M. de Durand = SC 97 (1964) [TfÜK].— *De trinitate*: G. M. de Durand = SC 231, 237, 246 (1976-1978) [TfÜK].— *Epistulae*: R. Y. Ebied / L. R. Wickham, «The Letter of Cyril of Alexandria to Tiberius the Deacon»: *Muséon* 83 (1970) 433-482.— R. Y. Ebied / L. R. Wickham, «An Unknown Letter of Cyril of Alexandria in Syriac»: JThS NS 22 (1971) 420-434 [syrTeÜ].— R. Y. Ebied / L. R. Wickham = CSCO 359-360 (1975) [syrTeÜ].— L. R. Wickham, Select Letters = OECT (1983) [4, 17, 41, 44-46, 55 TeÜ].— *Epistulae festales*: P. Évieux / W. H. Burns / L. Arragon / M.-O. Boulnois / M. Forrat / B. Meunier / R. Monier = SC 372, 392 (1991-1993) [I-XI TfÜK].— R. Hespel, *Le Florilège Cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche*. Étude et édition critique = BMus 37 (1955).— *Fragmenta apud Severum Antiochenum contra impium gramma-*

ticum: J. Lebon = CSCO 93-94, 101-102 (1929-1933) [syrTlÜ].— J. Reus, «Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg.» = TU 89 (1966) 188-195.— J. Reus, «Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg.» = TU 61 (1957) 103-269.— B. M. Weischer, *Qērelos I: Der Prosphonetikos «Über des rechten Glauben» des Kyrillos von Alexandrien an Theodosios II*, Glückstadt 1973 [äthiopTdÜ].— B. M. Weischer, *Qērelos III: Der Dialog «Dass Christus einer ist» des Kyrillos von Alexandrien* = ÄthF 2 (1977) [äthiopTdÜ].— B. M. Weischer, *Qērelos IV 3: Traktate des Severianos von Gabala, Gregorios Thaumaturgos und Kyrillos von Alexandrien* = ÄthF 7 (79-117 [2 homilías Melquisedec äthiopTdÜ].

T: S. Wenzlowsky, «Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben»: BKV[1] III (1877) 407-416.— H. Hayd = BKV[1] (1879) [*Dialogi de trinitate, De incarnatione, Quod unus sit Christus, Contra eos qui Theotocon nolunt confiteri*].— O. Bardenhewer = BKV[2] II 12 (1935) [*Ad Theodosium imperatorem, Epistulae oecumenicae, Quod unus sit Christus, Contra eos qui Theotocon nolunt confiteri, Explanatio symboli*].— O. Bardenhewer, *Marienpredigten aus der Väterzeit*, Mu 1934, 80-6 [=ACO I/1/2 102-104].— B. M. Weischer: OrChr 51 (1967) 130-185; 52 (1968) 92-137 [*Quod unus sit Christus*].

L: artículos de léxico/manuales: G. Jouassard: RAC 3 (1957) 499-516.— A. Grillmeier *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Vol. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), F — Ba — V [3]1990, 605-609, 673-686.— E. R. Hardy: TRE 8 (1981) 254-260.— L. R. Wickham: EEC 249 s.— M. Simonetti: EECh I 214s.

Obras: G. Jouassard, «L'activité littéraire de S. Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428»: *Mélanges E. Podechard*, Lyón 1945, 148-176.— N. Charlier, «Le "*Thesaurus de Trinitate*" de saint Cyrille d'Alexandrie»: RHE 45 (1950) 25-81.— A. Vööbus, *Discoveries of Great Import on the Commentary on Luke by Cyrill of Alexandria*, Estocolmo 1973.— M. Simonetti, «Note sul commento di Cirillo d'Alessandria ai *Profeti minori*»: VetChr 14 (1977) 301-330.— W. J. Malley, *Hellenism and Christianity*. The conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the *Contra Galilaeos* of Julian the Apostate and the *Contra Iulianum* of St. Cyril of Alexandria = AnGr 210 (1978).— L. Fatica, *I commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria*. Confronto fra i metodi esegetici e teologici = SEAug 29 (1988).— L. Koen, *The Saving Passion*. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John = AUU 31 (1991).

Estudios: B. de M. V. Monsegú, «La Teología del Espíritu Santo según San Cirilo de Alejandría»: RET 7 (1947) 161-230.— B. de M. V. Monsegú, «Unidad y trinidad, propiedad y apropiación en las manifestaciones trinitarias, según la doctrina de San Cirilo Alejandrino»: RET 8 (1948) 1-57, 275-328.— A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament* = AnBib 2 (1952).— P. Galtier, «Saint Cyrille et Apollinaire»: Gr 37 (1956) 584-609.— L. R. Wickkham, «Cyril of Alexandria and the apple of Discord»: StPatr 15 = TU 128 (1984) 379-392.

Cristología: A. d'Alès, «Le symbole d'union de 433»: RSR 21 (1931) 257-268.— J. van den Dries, *The Formula of St Cyril of Alexandria ΜΙΑ ΦΥΣΙΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΛΟΓΟΥ ΣΕΣΑΡΚΩΜΕΝΗ*, R 1939.— H. Chadwick, «Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy»: JThS NS 2 (1951) 145-164.— J. Liébart, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951.— P. Galtier, «L'"*Unio secundum Hypostasim*" chez Saint Cyrille»: Gr. (1952) 351-398.— G. Jouassard, «"Impassibilité" du Logos et "impassibilité" de l'âme humaine chez saint Cyrille d'Alexandrie»: RSR 45 (1957) 209-224.— H. M. Diepen, *Douze dialogues de christologie ancienne*, R 1960.— L. M. Armendáriz, *El nuevo Moisés*. Dinámica cristocéntrica en la tipología de Cirilo de Alejandría = EstOn 3/5 (1962).— P. Imhof / B. Lorenz, *Maria Theotokos bei Cyrill von Alexandrien*. Zur Theotokos-Tradition und ihrer Relevanz. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung der Verwendung des Wortes Theotokos bei Cyrill von Alexandrien vor dem Konzil von Ephesus unter Berücksichtigung von Handschriften der direkten Überlieferung, Mu 1981.— M. Simonetti, «Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo di Alessandria»: Aug. 22 (1982) 493-511.— L. R. Wickham, «Symbols of the Incarnation in Cyril of Alexandria»: M. Schmidt / C. F. Geyer (eds.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter* = EicB 4 (1982) 41-53.— R. M. Siddals, «Logic and Christology in Cyril of Alexandria»: JThS NS 38 (1987) 341-367.— A. de Halleux, «Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie»: H. Ch. Brennecke / E. L. Grasmück / Ch. Markschies (eds.), *Logos* (FS L. Abramowski) = BZNW 67 (1993) 411-428.— J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*. Its History, Theology, and Texts = SVigChr 23 (1994).

Teología/filosofía: E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyril von Alexandrien* = FChLDG 5/2-3 (1905).— A. Struckmann, *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*, Pb 1910.— A. Eberle, *Die Mariologie des heiligen Cyrillus von Alexandrien* = FThSt

27 (1921).— J. Hebensperger, *Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien.* Eine Analyse ihres philosophischen Ertrags, Au 1927.— H. du Manoir de Juaye, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie* = ETHS 2 (1944).— W. J. Burghardt, *The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria* = SCA 14 (1957).— A. Dupré la Tour, «La *doxa* du Christ dans les oeuvres exégétiques de saint Cyrille d'Alexandrie»: RSR 48 (1960) 521-543; 49 (1961) 68-94.— R. L. Wilken, *Judaism and the Early Christian Mind.* A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology, New Haven — Lo 1971.— E. Gebremedhin, *Life-Giving Blessing.* An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria = AUU 17 (1977).— J.-M. Labelle, «Saint Cyrille d'Alexandrie. Témoin de la langue et de la pensée philosophiques du Ve siècle»: RevSR 52 (1978) 135-158; 53 (1979) 23-42.

II. TEODORETO DE CIRO

Mientras que la controversia entre la cristología alejandrina y antioquena se plasmó en la confrontación entre Cirilo y Nestorio, Teodoreto —que era obispo de la pequeña ciudad de Ciro, situada a unos cien kilómetros al noreste de Antioquía— se convirtió en el auténtico opositor teológico de Cirilo y en el teólogo que llevó adelante el desarrollo de la cristología antioquena hasta el concilio de Calcedonia (451). Con todo, a título póstumo corrió la misma suerte que Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, con el que fue condenado por el segundo concilio de Constantinopla (553) en la «Disputa de los Tres Capítulos». Y eso trajo consigo la pérdida de muchos de sus escritos como también de los otros dos. La cuna e historial de Teodoreto se asemejan al de muchos de los grandes jerarcas de la Iglesia de su tiempo. Nacido en Antioquía en el 393 en el seno de una acomodada familia cristiana, recibió una formación académica esmerada y creció desde su infancia en el seno de la Iglesia. Primero ejerció el ministerio de lector; tras la muerte de sus padres (416) vendió todos sus bienes y se retiró a un monasterio de Nikertai, cerca de la Apamea siria (a unos 45 kilómetros al oeste de Gábala). En el 423 lo eligieron para obispo de Ciro, y en condición de tal desarrolló durante cuatro décadas, hasta su muerte hacia el 460,[1] una actividad incansable como pastor de almas, teólogo, escri-

1. Así ahora Y. Azéma; Pallas 31 (1984) y DSp 15 (1991) 418 s.; hasta ahora se aceptaba en general el año 466.

tor, político eclesiástico y social. Fue uno de los teólogos más fecundos e importantes de la Iglesia griega, sobre todo por sus obras dogmáticas, exegéticas y sobre la historia de la Iglesia.

Durante los primeros años de su episcopado Teodoreto se dedicó principalmente a combatir a los paganos y herejes de Ciro misma, que, al parecer, eran numerosos. Pero se han perdido casi todas las obras que compuso en ese período. En el concilio de Éfeso (431) formó parte de la delegación de Juan de Antioquía y rechazó con éste la condena de Nestorio, por lo que el concilio parcial cirilino lo condenó. Con anterioridad, a principios del 431, estimulado por Juan de Antioquía, había escrito una «*Impugnatio XII anathematismorum Cyrilli*», que, a causa de su posterior condena por el concilio segundo de Constantinopla (553), se conservó sólo en la «*Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum*», con la que le respondió Cirilo. Entonces nació también la amplia «*De theologia sanctae trinitatis et de oeconomia*», que ha sobrevivido igualmente porque se transmitió como dos escritos de Cirilo de Alejandría titulados «*De sancta trinitate*» y «*De incarnatione*». Recién terminado el concilio de Éfeso Teodoreto publicó otra obra contra la cristología cirilina. Se titulaba «*Pentalogus contra Cyrillum et concilium Ephesinum*», y también se ha perdido salvo algunos fragmentos. Parece como si Teodoreto mismo hubiera redactado la fórmula de Unión del 433. Pero no se adhirió a ella porque para ello le exigían que reconociera la condena de Nestorio. Sólo cuando Juan de Antioquía y el emperador desistieron de tal exigencia se adhirió a la Unión. Corría entonces el año 436. Pero cuando Cirilo atacó a Diodoro de Tarso y a Teodoro de Mopsuestia en el 438, Teodoreto arremetió contra él con el escrito «*Pro Diodoro et Theodoro*», del que sólo sobreviven algunos fragmentos.

Durante la década siguiente Teodoreto pudo dedicarse en cuerpo y alma a su diócesis; hasta que estalló la controversia en torno a Eutiques, presbítero de Constantinopla, que llevó a una nueva versión de la confrontación entre Alejandría y Constantinopla, entre la cristología alejandrina y la antioquena, así como al concilio de Calcedonia (451). En el 447 escribió su obra dogmática más importante, el «*Eranistes*» o *Mendigo* contra el monofisismo de Eutiques. Como era de esperar, esa obra se ganó la aprobación de los alejandrinos. Pero en el «latrocinio» de Éfeso (449), Teodoreto fue depuesto por Dióscuro, y se retiró a su antiguo monasterio de Nikertai. Pero el concilio de Calcedonia (451) lo rehabilitó después de que él se hubiera adherido de forma oficial a la condena de Nestorio porque la teología de éste, básicamente intacta, se hallaba entre tanto muy alejada de la desarrollada cristología de León Magno y del concilio de Calcedonia, y porque esta última hacía justicia a las preocupaciones teológicas de la cristología antioquena. Los

restantes años de vida de Teodoreto, aproximadamente hasta el 460, transcurrieron sin sucesos especiales. Los dedicó a administrar su diócesis y a la escritura de otras obras. Murió en paz con la Iglesia, de modo que para valorar la condena póstuma de sus obras contra Cirilo por el segundo concilio de Constantinopla (553), que acarreó la dolorosa pérdida de una parte importante de sus escritos, hay que tener presente lo que dijimos arriba respecto de Diodoro de Tarso (capítulo 7.IV).

E: Opera omnia: PG 6,1208-1240.— PG 75,1147-1190, 1419-1478.— PG 80-84. CorpAp 4 ([3]1880) 2-67; 5 ([3]1881) 2-247.— ACO.— *Epistulae*: Y. Azéma = SC 40, 98, 111 (1955 [[2]1982]-65 [TfÜK].— *Graecarum affectionum curatio*: P. Canivet = SC 57 (1958) [TfÜK].

T: G. M. Schuler / L. Küpper = BKV[1] (1878) [*De providentia, Historia ecclesiastica*].— *S. Wenzlowsky*, Die Briefe der Päpste IV = BKV[1] (1878) 280-7 [*Epistula ad Leonem*].

L: artículos de léxico/manual: A. Grillmeier con la colaboración de Th. Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, F — Ba — V 1989, 431-484.— G. H. Ettlinger: EEC 888-891.— Y. Azéma: DSp 15 (1991) 418-435.— E. Cavalcanti: EECh II 827 s.

Estudios: S. M. Wagner, «A Chapter of Byzantine Epistolography. The Letters of Theodoret of Cyrus»: DOP 4 (1948) 119-181.— L. Abramowski, «Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilen»: ZKG 67 (1955-1956) 252-287.— P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, P 1957.— G. Koch, *Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros*. Eine dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchung = FTS 17 (1974).— Y. Azéma, «Sur la date de la mort de Théodoret de Cyr»: Pallas 31 (1984) 137-155, 192s.— S.-P. Bergjan, *Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus*. Aspekte der altkirchlichen Trinitätslehre = AKG 60 (1994).

A) Obras exegéticas

Es atinado considerar a Teodoreto, por encima de Teodoro de Mopsuestia, como el mayor biblista de la escuela antioquena; no sólo por el volumen de sus escritos exegéticos, sino por la originalidad y calidad de éstos. Una prueba de la alta valoración en la que se le tuvo la aportan las cadenas, en las que se le cita con mucha frecuencia y a veces en primer lugar. En su producción exegética utilizó dos formas literarias: (1) comentarios en sentido estricto del Cantar de los Cantares,

Daniel, Ezequiel, los doce profetas menores, de los salmos, de Isaías, Jeremías y de las catorce cartas paulinas; (2) *Erotapokriseis* del Octateuco, de los libros de los reyes y de los Paralipómenos. Todas estas obras exegéticas nacieron después del 433, y se han transmitido bien a causa de su condición polémica.

Teodoreto comienza siempre su interpretación con un estudio preciso del estado del texto. Para ello coteja las diversas traducciones griegas de *Septuaginta* y la *Peschita* siríaca; y dilucida las cuestiones literarias fundamentales de la autenticidad, autoría, datación, fecha de las obras, circunstancias históricas, intención del autor, estilo, género literario, etc. En la exégesis sigue unas directrices claras, pero no un esquema uniforme; ni siquiera observa a rajatabla la popular pero simplificadora contraposición «antioqueno = literal, alejandrino = alegórico», sino que adapta su método a la aseveración y a las dificultades del texto. Porque para él, en medida mucho mayor que para Diodoro de Tarso y para Teodoro de Mopsuestia, ambos testamentos constituyen una unidad indivisible y complementaria. Por eso entiende tipológicamente el Antiguo Testamento como referencia a Cristo. «Teodoreto trata de conservar siempre el punto medio entre la arbitrariedad alegórica y el desnudo sentido de la letra» (Viciano: ThGl 80 [1990] 279). Y da un enfoque sobre todo cristológico y soteriológico a su interpretación de las cartas paulinas.

Cf. también los datos para II.

E: Interpretatio in Isaiam: J. N. Guinot = SC 276, 295, 315 (1980-1984) [TfÜK].— *Quaestiones in Octateuchum*: N. Fernández Marcos / A. Sáenz-Badillos, M 1979.— *Quaestiones in Reges et Paralipomena*: N. Fernández Marcos / J. R. Busto-Sáiz, M 1984.

T: L. Küpper: BKV[1] (1878) [*De providentia, Historia ecclesiastica*].

L: Obras: M. Simonetti, «Le *Quaestiones* di Teodoreto su *Genesi e Esodo*»: ASEs 5 (1988) 39-56.— J. Lépissier, *Les "Commentaires des Psaumes" de Théodoret (version slave)*. Étude linguistique et philologique, P 1968.— B. Croke, «Dating Theodoret's *Church History* and *Commentary on the Psalms*»: Byz. 54 (1984) 59-74.— M. Simonetti, «La tecnica esegetica di Teodoreto nel *Commento ai Salmi*»: VetChr 23 (1986) 81-116.— J.-N. Guinot, «La christologie de Théodoret de Cyr dans son commentaire sur le Cantique»: VigChr 39 (1985) 256-272.— K. Jüssen, «Die Christologie des Theodoret von Cyrus nach seinem neuveröffentlichten Isaiaskommentar»: ThGl 27 (1935) 438-452.— F. A. Specht, *Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros in der Auslegung Messianischer Weissagungen aus ihren Commentaren zu den kleinen Propheten dargestellt*, Mu 1871.—

P. M. Parvis, *Theodoret's Commentary on the Epistles of St. Paul, Historical Setting and Exegetical Practice*, O 1975.— A. Viciano, *Cristo el autor de nuestra salvación*. Estudio sobre el Comentario de Teodoreto de Ciro a las Epístolas Paulinas = CTUN 72 (1990).— A. Viciano, «Theodoret von Kyros als Interpret des Apostels Paulus»: ThGl 80 (1990) 279-315.— S.-P. Bergjan, «Die dogmatische Funktionalisierung der Exegese nach Theodoret von Cyrus»: J. van Oort / U. Wickert (eds.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 32-48.

Estudios: G. W. Ashby, *Theodoret of Cyrrhus as Exegete of the Old Testament*, Grahamstown 1972.— J.-N. Guinot, «L'importance de la dette de Théodoret de Cyr à l'égard de l'exégèse de Théodore de Mopsueste»: Orph. NS 5 (1984) 68-109.— J.-N. Guinot, «Un évêque exégète: Théodoret de Cyr»: *Le monde grec ancien et la Bible*, ed. por C. Mondésert, P 1984, 335-360.

B) El *Eranistes* y la cristología de Teodoreto

Teodoreto fue el único teólogo importante que vivió toda la evolución teológica desde Nestorio y del concilio de Éfeso (431) hasta Eutiques y el concilio de Calcedonia (451) y que ejerció una influencia determinante en ella. Por eso, sus escritos cristológicos se concentraron en torno a estos dos puntos candentes: las obras que escribió desde el año 431 hasta el 438/440 contra Cirilo y que se han transmitido de modo imperfecto debido a su condena por el segundo concilio de Constantinopla (553), y el *Eranistes seu Polymorphus* (el Mendigo o Multiforme) (del año 447), tratado contra los monofisitas, el más importante por ser el más maduro. Se plasma aquí un concepto expresado ya durante la controversia nestoriana, a saber: que hay que explicar los errores actuales partiendo de la historia de las herejías. Por tanto, también el monofisismo de Eutiques se ha plasmado mendigando de las múltiples herejías pretéritas (gnosticismo, arrianismo, apolinarismo). Teodoreto expone esto en los tres primeros libros del *Eranistes* utilizando la forma literaria de un diálogo entre un monofisita, que se presenta en la figura de un mendigo, y un creyente ortodoxo sobre los tres predicados fundamentales de Cristo: [I] la inmutabilidad de su naturaleza divina (ἄτρεπτος), [II] la autonomía de ambas naturalezas (ἀσύγχυτος) y [III] la impasibilidad de su naturaleza divina (ἀπαθής). El libro IV resume los resultados en cuarenta silogismos. El valor especial del *Eranistes* —más allá de exponer la cristología madura de Teodoreto— estriba en que para su argumentación contiene no menos de 298 extractos de 88 obras patrísticas y, por eso, representa un florilegio de la cristología

antioquena contrapuesto a la colección de Cirilo. Al parecer, este florilegio existía ya en el tiempo del concilio de Éfeso y debía ser utilizado allí contra Cirilo. Los comentarios bíblicos de Teodoreto, sus homilías, sus 232 cartas conservadas y el quinto libro de su *Haereticarum fabularum compendium*, del año 453, de los que hay que echar mano para exponer en toda su amplitud su pensamiento cristológico, ponen de manifiesto que la cristología de Teodoreto no evolucionó sólo en el tiempo de las dos controversias, sino de manera continuada a lo largo de toda su vida.

Sintonizando con la preocupación fundamental de la cristología antioquena, Teodoreto acentúa la integridad, pero también la autonomía, de las dos naturalezas de Cristo. A la ἕνωσις κατὰ φύσιν = καθ' ὑπόστασιν de Cirilo, al que acusa de apolinarismo, contrapone él el concepto de la unión mediante la recepción (ἐν τῇ συλλήψει) de la naturaleza humana (ἡ ληφθεῖσα) por la naturaleza divina (ἡ λαβοῦσα). Cierto que después de la unión sigue existiendo sólo un sujeto actuante (πρόσωπον), es decir, Cristo, pero las naturalezas conservan sus respectivas propiedades. El Verbo de Dios no *se convierte* en hombre (Jn 1,14), sino que *se reviste* de él; toma la *forma servi* (Flp 2, 7). En esta forma temprana de su cristología Teodoreto no logra aún superar la «doctrina de los dos hijos», de la que se acusó a Nestorio, porque los conceptos que utiliza pueden ser malinterpretados aún como pura yuxtaposición externa de las naturalezas. Eso se debe al problema terminológico no resuelto aún; en concreto, a la equiparación de πρόσωπον e ὑπόστασις, que él aceptó hasta el concilio de Calcedonia (451) y en él. Teodoreto difiere de Nestorio básicamente en eso y en el asentimiento al título Theotocos de María.

Cf. también los datos a II y a A.

E: G. H. Ettlinger, O 1975.

L: M. Mandac, «L'union christologique dans les oeuvres de Théodoret antérieures au Concile d'Ephèse»: EThL 47 (1971) 64-96.— J. L. Stewardson, *The Christology of Theodoretus of Cyrus according to his Eranistes*, Evanston 1972.— A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), F — Ba — V ³1990, 693-700.— P. B. Clayton, *Theodoret Bishop of Cyrus, and the Mystery of the Incarnation in Late Antiochene Christianity*, NY 1985.

La *Historia eclesiástica* de Eusebio, que terminaba con la victoria de Constantino sobre Licinio en el año 324, había sido objeto de tres añadiduras ya antes de Teodoreto: la traducción y complementación de Rufino hasta el 395, la *Historia eclesiástica* de Sócrates del 305 al 439, y la *Historia eclesiástica* de Sozomenos del 324 al 425. Teodoreto escribió en los años 449/450 la continuación de la *Historia eclesiástica* de Eusebio. Trató en cinco libros el período que iba del año 325 al 428, es decir, hasta el comienzo de la controversia nestoriana, pero no llegó hasta el año 450. «¿Por prudencia o en aras a la objetividad?» (Azéma: DSp 15, 426). Probablemente por ambos motivos. Las numerosas coincidencias con las obras de Sócrates y de Sozomenos no son consecuencia de una dependencia recíproca, sino de que utilizan todas ellas las mismas fuentes. Como Eusebio, también Teodoreto pretende hacer teología de la historia, pero en el contexto de su concepción —apuntada arriba— de la propagación de las herejías. Su *Historia eclesiástica* tiene así una fuerte orientación apologética y antiherética —principalmente antiarriana— en el marco del concepto global de una historia de la salvación dirigida y orientada por la providencia de Dios. Por desgracia, a la hora de plasmar esa idea, Teodoreto da menos valor a la exactitud de sus datos históricos y a la ponderación de sus juicios. Con todo, la obra tiene valor como testimonio de la teología de la historia que se hacía en su tiempo y por los numerosos documentos utilizados ahí y que no aparecen en ningún otro lugar.

Cf. también los datos para II.

E: Historia ecclesiastica: L. Parmentier / F. Scheidweiler = GCS (²1954).— *Historia religiosa*: P. Canivet / A. Leroy-Molinghen = SC 234, 257 (1977-1979) [TfÜK].

T: K. Gutberlet = BKV² I (1926) [*Historia religiosa*].— A. Seider = BKV² II (1926) [*Historia ecclesiastica*].

L: A. Guildenpenning, *Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos*. Eine Untersuchung ihrer Quellen, Halle 1889.— P. Canivet, «Le Περὶ Ἀγάπης de Théodoret de Cyr postface de l'*Histoire Philothée*»: StPatr 7 = TU 92 (1966) 143-158.— P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr* = ThH 42 (1977).— G. F. Chesnut, «The date of composition of Theodoret's Church History»: VigChr 35 (1981) 245-252.— G. F. Chesnut, *The First Christian Historians, Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*; Mâcon/GA ²1986, 199-230.

III. LEÓN MAGNO

En toda la historia de la Iglesia sólo dos papas han sido honrados por la posteridad con el título honorífico de «Magno»: León (440-461) y Gregorio (590-604). Y, por lo que sabemos de su vida y de su obra, ambos tuvieron mucho en común. Romanos ricos y aristocráticos por ascendencia y por formación, en tiempos de desmoronamiento o de revolución del orden político y social en la parte occidental del antiguo imperio romano, no sólo conservaron y promovieron con energía los intereses de la Iglesia, sino que asumieron incluso las tareas políticas y sociales necesarias y preservaron la gran herencia cultural de Roma. Con todo, de la biografía personal de León sabemos tan sólo lo que se desprende de su epistolario de obispo —y ahí es muy circunspecto en todo lo tocante a su persona— y alguna otra noticia proveniente del *Liber pontificalis* y de notas sueltas de diversos autores.

Nacido probablemente a finales del siglo IV en una familia toscana que se trasladó a Roma a principios del siglo V o en Roma misma, León emprendió la carrera eclesiástica y tal vez no sea descabellado identificarlo con el acólito romano al que menciona Agustín en la carta 19,1 del año 418. Cuando Nestorio y Cirilo apelaron a Roma en el 430, él gozaba ya de una posición influyente en la curia episcopal; quizá ejercía el cargo de archidiácono. Asesoró a Celestino en las controversias e instó a Juan Casiano a que escribiera su *De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*. En ese tiempo apoyó con energía la lucha contra los maniqueos y los arrianos en Roma; intervino en el 431 ante Celestino en favor de Cirilo de Alejandría contra las ambiciones de Juvenal de Jerusalén de elevar su sede episcopal a patriarcado, y cabría pensar que influyó de modo decisivo en la actitud antipelagiana de Roma durante los pontificados de sus antecesores Inocencio (402-417), Celestino (422-432) y Sixto III (432-440). Tras la muerte de Sixto III el 19 de agosto del 440, le llegó la noticia de su elección como obispo de Roma durante una misión diplomática de reconciliación en las Galias. Recibió la consagración episcopal en Roma el 29 de septiembre.

De los más de veinte años de pontificado de León destacan de modo especial tres apartados:

1. Su teología y praxis de un primado jurisdiccional pontificio que lo convirtieron en el primer papa en el sentido moderno y que le valieron más que ninguna otra cosa el título de «Magno». En el fondo subyace la vieja idea imperial de la «Roma eterna» y de la primacía (honorífica) de la sede episcopal de la antigua capital del imperio como primer

patriarcado, primacía que nadie ponía en cuestión. Pero cuando en tiempos de León comenzaba a desmoronarse el imperio romano occidental bajo la presión de las migraciones, la Iglesia resultaba ser la única institución constante capaz de asumir las tareas sociales y culturales ejercidas hasta entonces por el Estado; pero la Iglesia bajo la guía de Roma, es decir, del obispo de la capital. De ese modo comenzó a transferirse al cristianismo la idea de la «Ciudad eterna». Y echó a andar la evolución hacia el papado medieval como sucesor y representante de la idea del imperio romano.

Paralela a la evolución política discurrió la maduración de la teología primacial de sus predecesores que él perfila con claridad en sus homilías y en las cartas que escribió con motivo de la aplicación práctica de esa teología: a Arlés, a Tesalónica y a Mauritania. León afirma que Cristo es el fundador y auténtico Pastor de la Iglesia, y que ejerce como tal el primado en la Iglesia por todos los tiempos; que Cristo edificó su Iglesia sobre Pedro, que mantuvo con Cristo una relación particularmente estrecha; que a través de Pedro imparte a los restantes apóstoles la tarea de la misión; que confiere a Pedro el ministerio pastoral y la tarea de confirmar a sus hermanos en la fe (cf. Mt 16,13-19; Lc 22,32; Jn 21,15-19). Según la teología de León, participan de esa misión y potestad especial de Pedro los que le suceden en su Sede. Cierto que como a los Apóstoles compete a todos los obispos el mismo honor *(honor)*, pero no la misma potestad *(potestas)*. Más bien, la jerarquía de la Iglesia constituye una pirámide cuyo vértice es el Obispo de Roma.

Al mismo tiempo, León no desconoce la Iglesia como *communio sanctorum* y *communio sacramentorum* ni la comunidad de sacerdotes y obispos como *concordia sacerdotum* que alcanza su expresión en la estructura sinodal. Los patriarcados de Alejandría y de Antioquía ocupan el segundo escalón jerárquico en virtud de su relación especial con Roma. Por eso, León jamás quiso reconocer el canon 28 del concilio de Calcedonia, que pretendía situar a Alejandría y a Antioquía bajo la jurisdicción de Constantinopla. Admite León que el emperador ejerce una doble autoridad cuyas funciones, sin embargo, hay que distinguir con claridad. Su *auctoritas sacerdotalis* imperial le impone la tarea de proteger la fe y a la Iglesia; le otorga el derecho de convocar concilios y de ratificar sus decisiones. Pero, por otra parte, la *potestas imperialis* debe respetar la libertad de la Iglesia y no está autorizada a inmiscuirse en los asuntos internos de ella, sino que —como base irrenunciable de la existencia y de la prosperidad del imperio— ha de procurar crear las condiciones externas para que la Iglesia perviva y se desarrolle.

2. Su papel decisivo como teólogo y político eclesiástico en la controversia cristológica nacida en torno a Eutiques y que condujo al con-

cilio de Calcedonia (451). Tras la Unión del 433 la calma había reinado en el equilibrio de fuerzas entre Alejandría y Constantinopla en la cuestión cristológica aún no resuelta. Tras la muerte de los obispos Sixto III de Roma (440), Juan de Antioquía (442), Cirilo de Alejandría (444) y Proclo de Constantinopla (446) las relaciones de fuerza cambiaron de tal modo que resultó inevitable el estallido de una nueva controversia. A Proclo, teólogo eximio y político eclesiástico conciliador, le sucedió Flaviano, de personalidad débil; a Cirilo, extraordinariamente hábil, le sucedió Dióscoro, también fervoroso, pero mucho menos dotado para la política; a Juan, su débil sobrino Domnus de Antioquía. Pero a Sixto III le sucedió el líder más fuerte: León. Además, en el 446 se produjo un cambio de poder en la corte imperial en el que tomó las riendas el tesorero Crisafio —ahijado de Eutiques, sacerdote proalejandrino, archimandrita del monasterio Job de Constantinopla y que desataría las controversias—, mientras que Pulqueria Augusta, hermana del emperador y que llevaba una vida virginal fue desposeída del poder y hubo de retirarse a un monasterio.

Con motivo del sínodo endémico (= en curso) de Constantinopla,[2] el obispo Eusebio de Dorileo se querelló el 8 de noviembre del 448 contra Eutiques. Tras las deliberaciones, que duraron todo el mes de noviembre, durante las que se pusieron sobre el tapete diversas propuestas de solución, si bien todos estaban de acuerdo en que seguían vigentes la Fórmula de Unión del 433 junto con la *fides Nicaena* y la segunda carta de Cirilo a Nestorio, por fin el sínodo condenó a Eutiques porque éste confesaba que Cristo constaba antes de la unión de dos naturalezas, pero sólo de una después de ella (ἐκ δύο φύσεων ... πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν). Eutiques, el emperador Teodosio II y Flaviano se dirigieron por carta a Roma, a León, que remitió el 13 de junio del 449 su famoso y pionero *Tomus ad Flavianum* (*epistula* 28). Pero el emperador había convocado ya para el 1 de agosto un sínodo en Éfeso para aclarar la cuestión; también León envió sus legados. El concilio abierto el 8 de agosto bajo la presidencia de Dióscuro pasó por alto el *Tomus* de León, rehabilitó a Eutiques en contra de la protesta de los legados romanos que fue reprimida con la violencia de las armas, y depuso a Flaviano, que murió durante su viaje al exilio (449 o 450). Por eso León calificó más tarde al sínodo del *latrocinium* (latrocinio) (*Epistula* 95,2: ACO II/IV 51) —nombre con el que pasó a la historia— y no reconoció sus decisiones.

León abogó en la corte imperial para que se convocara un nuevo concilio, pero no tuvo éxito. Sin embargo, el fallecimiento repentino del emperador Teodosio, que no tenía hijos, el 28 de julio del 450 hizo que

2. Σύνοδος ἐνδημοῦσα, asamblea de los obispos presentes ya en la ciudad.

la situación sufriera un cambio radical. Su hermana Pulqueria volvió del convento, se casó con el senador Marciano con la condición de vivir como hermanos, hizo que él fuera proclamado emperador el 24 de agosto del 450 y dirigió en adelante la política imperial. El nuevo emperador concibió la idea de convocar el concilio deseado por León, pero como quiera que él aceptaba el *Tomus ad Flavianum*, en realidad León ya no estaba interesado en la celebración de un nuevo concilio porque su concepción del primado le llevaba a pensar que el problema estaba resuelto. Con todo, cuando el emperador convocó el concilio antes de conocer los reparos de León, éste no se opuso, pero insistió en asumir él mismo la presidencia a través de sus legados. El concilio de Calcedonia se convirtió así en el primer concilio ecuménico de la historia de la Iglesia presidido por el obispo de Roma, considerado como primado. El concilio ratificó la cristología del *Tomus Leonis* y formuló su símbolo partiendo de ahí, si bien comenzaron inmediatamente después del concilio las controversias acerca de su recepción. Y esos debates ocuparon a León hasta el final de sus días (461).

3. Sus dos misiones para salvar a la ciudad de Roma. Cuando Atila, rey de los hunos, invadió con sus hordas Italia en el 452, León viajó con una delegación imperial hasta Mantua para encontrarse con él, y consiguió arrancarle la promesa de que respetaría la ciudad de Roma. Y en el 455, cuando Geiserico, rey de los vándalos, estaba con su pueblo a las puertas de Roma, León consiguió por segunda vez preservar a la Ciudad Eterna del incendio y del asesinato, aunque tuvo que padecer quince días de saqueo.

Pero estos tres hitos de la actuación de León son tan sólo la punta de una amplia actividad pastoral que no podía reducirse al ámbito eclesial sino que, en aquellos momentos en que agonizaba el imperio romano occidental, debía llenar también el vacío político, social y cultural. Como los investigadores señalan de modo unánime, las virtudes de la *moderatio* y de la *humilitas* movieron a León en todas sus actuaciones. Debido a su educación y formación, así como a la conciencia de que sólo Cristo es el Señor de la Iglesia, y él únicamente su servidor, trató de seguir siempre, tanto en los asuntos teológicos como en los disciplinares y políticos, un camino de moderación y de entendimiento. León murió el 10 de noviembre del 461. Benedicto XIV lo elevó el 15 de octubre del 1754 a doctor de la Iglesia.

B: A. Lauras, «Étude sur saint Léon le Grand»: RSR 49 (1961) 481-499.

E: *Opera omnia*: PL 54-56.— PLS III 329-350.— *Epistulae*: W. Gundlach = MGH Ep 3 (1892) 15-22.— O. Guenther = CSEL 35 (1895) 117-124.— ACO II/4 (1932).— *Tractatus*: J. Leclerq / R. Dolle =

SC 22, 49, 74, 200 (²1964-1976, 1973) [TfÜK].— A. Chavasse = CChr.SL 138-138 A (1973).
T: S. Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste IV = BKV¹ (1878).— *Sermones*: M. M. Wilden = BKV¹ (1876).— Th. Steeger = BKV² 2 vols. (1927).— O. Bardenhewer, *Marienpredigten aus der Väterzeit*, Mu 1934, 68-79 [*21*].— Th. Steeger / P. Stockmeier = SKV 9 (1984) [3, 16, 23, 33, 58, 59, 72, 74, 75, 82].
I; CChr.ILL A 40/B 40 (1987) [*Tractatus*].
L: artículos de léxico: G. Hudon; DSp 9 (1976) 597-611.— B. Studer: TRE 20 (1990) 737-741.— G. A. Zinn: EEC 534 s.— B. Studer: EECh I 479.
Estudios de conjunto: E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von der Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, I: Römische Kirche und *Imperium Romanum*, Tb 1930, 423-564.— R. Galli, «S. Leone Magno e i suoi scritti»: Did. 9 (1930) 51-235.— T. Jalland, *The Life and Times of St. Leo the Great*, Lo 1941.— R. Dolle, *Saint Léon le Grand*, Namur 1961.— N. W. James, «Leo the Great and Prosper of Aquitaine: A Fifth Century Pope and His Adviser»: JThS NS 44 (1993) 554-584.
Eclesiología/soteriología: J. Rivière, «Le dogme de la rédemption après saint Augustin»: RevSR 9 (1929) 11-42, 153-187.— E. M. Burke, *The Church in the Works of Leo the Great*, Washington 1945.— L. M. Govern, *The Ecclesiology of Saint Leo the Great*, Ms 1958.— J.-P. Jossua, *Le salut, incarnation ou mystère pascal*. Chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand, P 1968, 251-382.— G. Hudon, «L'Église dans la pensée de saint Léon»: EeT 14 (1983) 305-336.
Primado/concilio: J. Ludwig, *Die Primatworte Mt 16, 19 in der altkirchlichen Exegese* = NTA 19/4 (1952).— W. Ullmann, «Leo I and the Theme of Papal Primacy»: JThS NS 11 (1960) 25-51.— A. Krömer, *Die «Sedes Apostolica» der Stadt Rom in ihrer theologischen Relevanz innerhalb der abendländischen Kirchengeschichte bis Leo I*, F 1972.— H. J. Sieben, *Die Konzilidee der Alten Kirche*, Pb 1979, 103-147.— M. Wojtowytsch, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440-461)*. Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über die Konzile = PuP 17 (1981).— St. O. Horn, *Petrou Kathedra*. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon = KKTS 45 (1982).— P. Stockmeier, «*Universalis Ecclesia*. Papst Leo der Grosse und der Osten»: FS G. Kretschmar, St 1987, 83-91.
Filología/homilética: J. Pschmadt, *Leo der Grosse als Prediger*, Elberfeld 1912.— W. J. Hallwell, *The Style of Pope Leo the Great* = PatSt 59 (1939).— M. M. Mueller, *The Vocabulary of Pope St. Leo the*

Great = PatSt 67 (1943).— F. X. Murphy, «The Sermons of Pope Leo the Great: Content and Style»: D. G. Hunter (ed.), *Preaching in the Patristic Age* (FS W. J. Burghardt) NY — Mahwah/NJ 1989, 183-197.— W. Blümer, *Rerum Eloquentia.* Christliche Nutzung antiker Stilkunst bei St. Leo Magnus = EHS XV 51 (1991).

Roma/imperio romano: H. M. Klinkenberg, «Papsttum und Reichskirche bei Leo d. Gr.»: ZSRG.K 38 (1952) 37-112.— P. Stockmeier, *Leos I. des Grossen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik* = MThS.H 14 (1959).— J. Oroz Reta, «San León, papa de la Romanidad»: Helm. 13 (1962) 163-191.— C. Bartnik, «L'interprétation théologique de la crise de l'empire romain par Léon le Grand»: RHE 63 (1968) 745-784.— J. Fellermayr, *Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens.* Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo den Grossen, Mu 1979.— Ph. A. McShane, *La Romanitas et le Pape Léo le Grand.* L'apport culturel des institutions impériales à la formation des structures ecclésiastiques, Tournai — Montreal 1979.

Teología: A. Guillaume, *Jeûne et charité dans l'église latine des origines au douzième siècle, en particulier chez S. Léon le Grand*, P 1951.— P. Hervé de l'Incarnation, «La grâce dans l'oeuvre de S. Léon le Grand»: RThAM 22 (1955) 17-55, 193-212.— M. B. de Soos, *Le mystère liturgique d'après saint Léon le Grand* = LQF 34 (1958).— G. Hudon, *La perfection chrétienne d'après les sermons de S. Léon*, P 1959.— B. Studer, «Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Grossen»: *Forma Futuri* (FS M. Pellegrino), Turín 1975, 915-930.— R. Fernández, *Antropología de San León Magno*, Pm 1985.

El Tomus ad Flavianum *y la cristología de León*

El *Tomus ad Flavianum* del año 448, que alcanzó validez universal como base de la decisión cristológica del concilio de Calcedonia (451), consta de 205 versos que (según Arens, a diferencia de divisiones precedentes) pueden articularse en cinco apartados principales:

I. 1-11. Introducción con breve descripción de la situación y enjuiciamiento de Eutiques.

II. 12-52. Desarrollo (antidoceta) de la teología de la encarnación con textos recreados especialmente con miras a Eutiques.

A. 12-29. Explicación del Credo Apostólico: el Hijo procede eternamente de Dios Padre, y nace de la Virgen en el tiempo.

B. 30-42. Prueba escriturística.

C. Profundización de lo explicado contra una dificultad supuesta en Eutiques.

III. 54-157. Esbozo de la doctrina de las dos naturalezas echando mano de una serie de (auto-) citas reunidas para el *Tomus*.

A.-E. 54-151. Textos de los *Tractatus* de León, de Gaudencio de Brescia y de Agustín.

F. 152-157. Juicio sobre la doctrina de Eutiques.

IV. 158-187. Continuación de la Parte II.

A. 158-162. Pasión y muerte de Jesús como testimonio en favor de la naturaleza humana.

B. 163-176. El significado de la muerte de Jesús para la redención y para la Iglesia (sacramental).

C. 177-187. Tratamiento de una aseveración especial de Eutiques.

V. 188-205: Conclusión: fijación del ulterior modo de proceder y anuncio de la legación comisionada.

Fundamental para la cristología de León es —partiendo del Credo— el *theologumenon* del doble nacimiento de Cristo y, con ello, de su doble consustancialidad con Dios y con los hombres: «El mismo Primogénito eterno del Progenitor eterno nació del Espíritu Santo y de María, la Virgen» (21: *idem vero sempiterni genitoris unigenitus sempiternus natus est de Spiritu Santo et Maria virgine*). Por eso, para la unidad del Hombre-Dios debía darse en la encarnación del Hijo de Dios un doble movimiento de aproximación; Dios se donó, el hombre fue elevado a una unidad personal: «Conservando la peculiaridad de cada una de ambas naturalezas y confluyendo en una persona, la majestad asumió la bajeza, la fuerza la debilidad, la eternidad la mortalidad» (54-56: *salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas*). Está demostrado que León conocía las aseveraciones cristológicas centrales de Agustín, que habla tanto de *una persona Christi in utraque natura* como de la idea —utilizada aquí— de la aproximación recíproca de las naturalezas para confluir en una unidad. Por tanto, se puede dar por sentado que la cristología de León debe lo esencial a la de Agustín. Ambas naturalezas permanecen intactas e inconfusas: «El mismo que es Dios verdadero es también hombre verdadero ... como la divinidad no cambia por la condescendencia, tampoco la majestad engulle al hombre» (91-93: *qui enim verus est Deus, idem verus est homo ... sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate*), pero actúa sólo un sujeto (una persona) en Cristo en comunión de ambas naturalezas *(agit enim utraque forma cum alterius communione)*, de lo que se sigue lógicamente la *communicatio idiomatum*: «A causa

de esta unidad de la persona en cada una de ambas naturalezas cabe decir: el Hijo del Hombre bajó del cielo ... y el Hijo de Dios fue crucificado y sepultado» (126-132: *propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendum, et filius hominis legitur descendise de caelo [Jo 3,13], ... et rursum filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus*).

Se sabe, y es perceptible en las cartas, que León, para redactarlas, se sirvió de su cancillería. Por eso es obvia la pregunta de si también en la redacción del *Tomus ad Flavianum* intervinieron otros, en especial Próspero de Aquitania, como refiere Genadio de Marsella (*De viris illustribus* 4 s.). Los estudios más recientes tienden a dar una respuesta afirmativa a la pregunta, sin que por ello se niegue a León la fundamentación original del contenido.

E: ACO II/II/1 (1932) 24-33.— C. Silva-Tarouca = TD.T 9 (1932), 15 (1934); 20 (1935); 23 (1937).— DH 290-5 [ITdÜ].

T: S. Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste IV = BKV[1] (1878) 197-210.— Camelot 251-259.

L: J. Gaidioz, «Saint Prosper d'Aquitaine et le Tome à Flavien»: RevSR 23 (1949) 270-301.— M. J. Nicolas, «La doctrine christologique de saint Léon le Grand»: RThom (1951) 609-660.— U. Domínguez-Del Val, «S. León Magno y el *Tomus ad Flavianum*»: Helm. (1962) 193-233.— B. Studer, «*Consubstantialis Patri — Consubstantialis Matri*. Une anthithèse christologique chez Léon le Grand»: REAug (1972) 87-115.— A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Vol. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), F — Ba — V [3]1990, 437-450.— H. Arens, *Die christologische Sprache Leos des Grossen*. Analyse des *Tomus* an den Patriarchen Flavian = PThSt 122 (1982).— B. Studer, «*Una persona in Christo*. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen»: Aug 25 (1985) 453-487.

IV. EL CONCILIO DE CALCEDONIA (451)

En buena medida el concilio de Calcedonia y su *Símbolo* cierran toda una época de la historia de la Iglesia. Tal opinión es atinada desde la vertiente de la historia del dogma pues la Iglesia católica confiesa hasta hoy, sin cambios ni añadiduras esenciales, la fórmula cristológica de *una persona in duabus naturis* de Cristo. Sin embargo, en un contexto mayor de la historia de la teología, el concilio de Calcedonia no es el final sino el cenit orientador y decisivo de un arco que arranca del mo-

mento en que se pone en tela de juicio la unidad de las dos naturalezas de Cristo en la disputa en torno a Nestorio a partir del 418, pasa por el concilio mismo, por la controvertida historia de la recepción de su teología, por la disputa de los Tres Capítulos y por el segundo concilio de Constantinopla (553) y se extiende hasta la disputa del monotelismo y hasta el tercer concilio de Constantinopla (*«Trullanum»*, 680-681).

Instigado por la cuestión cristológica de la unidad de Cristo hombre-Dios, no esclarecida aún de forma definitiva, y por la prehistoria inmediata desde el sínodo endémico de Constantinopla (448), el «Latrocinio» de Éfeso y el *Tomus ad Flavianum* de León Magno, el emperador Marciano convocó para el 1 de septiembre del 451 un concilio en Nicea. León, temeroso de que estallaran nuevas disensiones habría preferido que no se celebrara concilio alguno o que, al menos, se aplazara hasta que la insegura situación política ocasionada por el peligro de los hunos permitiera celebrarlo en Italia. Pero como él no podía poner en duda la potestad del emperador para convocar concilios, exigió que la discusión se circunscribiera al problema dogmático. Mas como el emperador se mantuviera en su idea, León se vio forzado a dar su asentimiento y envió cuatro legados: al sacerdote romano Bonifacio y a los obispos Pascasino de Lilybaeum (Marsala, Sicilia), Julián de Cos y Lucensio de Ascoli. Dado que las invasiones de los hunos impidieron al emperador estar presente en Nicea el 1 de septiembre del 451, comoquiera que sin él no podía comenzar el concilio y que estaban reunidos unos 450 obispos, el 22 de septiembre el emperador trasladó el concilio a Calcedonia, a las puertas de Constantinopla (hoy el barrio Kadiköy, en la parte de Asia Menor), donde él, a pesar de las urgentes tareas de gobierno que requerían su presencia en la capital, podía participar en las sesiones conciliares.

El concilio celebró sesión desde el 8 hasta el 31 de octubre, rehabilitó a Flaviano, depuso a Dióscoro, definió el Símbolo en su quinta sesión (el 22 de octubre), repuso en sus sedes a los obispos Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa, depuestos por el «Latrocinio» de Éfeso (449), y en la séptima sesión aprobó 28 cánones disciplinares de los que las colecciones de actas conciliares sólo han recogido 27 porque Roma no reconoció el canon 20.

L: artículos de léxico: L. R. Wickham: TRE 7 (1981) 668-675.— F. W. Norris: EEC 190-192.— M. Simonetti: EECh I 159.

Estudios: C. J. Hefele / H. Leclerq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux* II/1-2, P 1908, 622-880.— A. Grillmeier / H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon*. Geschichte und Gegenwart, 3 vols., Wü 1951-1954 = [5]1979.— R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon*, Lo 1953.— P. Th. Camelot, *Ephesus und*

Chalcedon = GÖK 2 (1963) 85-221.— P. Stockmeier, «Das Konzil von Chalkedon. Probleme der Forschung»: FZPhTh 29 (1982) 140-156.— G. May, «Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448. Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon»: AHC 21 (1989) 1-61.

A) EL *SÍMBOLO*

La definición dogmática del concilio se divide en tres partes: (1) En un proemio extenso expone por qué se celebra el concilio; luego se refiere a los credos vigentes de los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381) y a las cartas sinodales de Cirilo, y señala los errores rechazables, a saber: el rehusar el título de Theotocos en virtud de una doctrina de los dos hijos (Nestorio), y la mezcla de ambas naturalezas de Cristo (Eutiques). Viene a continuación (2) la definición cristológica propiamente dicha, que alude expresamente a la tradición de los Padres. Como un análisis pone de manifiesto, la definición se refiere con ello a la carta de Juan de Antioquía a Cirilo para la Unión del 433 [1-6], el *Tomus Leonis* [7-18,20 s.], a la carta de Cirilo a Nestorio y a la de Faviano a León [19,21], así como a una carta de Teodoreto de Ciro [22 s.], pues de todas ellas se compone:

1. Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν	Siguiendo, pues, a los santos Padres enseñamos unánimemente
2. ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν	que hay que confesar a un solo y mismo
3. τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν	Hijo y Señor nuestro Jesucristo:
4. συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν,	
5. τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι	perfecto en la divinidad,
6. καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι	y perfecto en la humanidad;
7. θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς	verdaderamente Dios y verdaderamente hombre
8. τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος	[compuesto] de alma racional y cuerpo;
9. ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα	consustancial con el Padre según la divinidad,
10. καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότη τα,	y consustancial con nosotros según la humanidad,
11. κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας	en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado;
12. πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα,	engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad,

13. ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμέρων	y en los últimos días,
14. τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν	por nosotros y por nuestra salvación,
15. ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα	engendrado de María Virgen, la madre de Dios, según la humanidad;
16. ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ,	que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito
17. ἐν δύο φύσεσιν	en dos naturalezas,
18. ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιφέτως ἀχωρίστως γνωριζόμενον	sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación.
19. οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν	La diferencia de naturaleza de ningún modo queda suprimida por su unión,
20. σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως	sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas
21. καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρε χούσης	y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis,
22. οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον,	no partido o dividido en dos personas,
23. ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ	sino un solo y el mismo Hijo unigénito,
24. θεὸν λόγον κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,	Dios Verbo Señor Jesucristo,
25. καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ	como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas,
26. καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευυσεν	y el mismo Jesucristo,
27. καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῶν παραδέδωκε σύμβολον	y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres

La definición concluye con el habitual anatema contra cuantos no la aceptan.

«Pero la definición de Calcedonia es menos un compromiso o una hábil mezcla de las opiniones contrapuestas que el punto en el que confluyen diversas tradiciones teológicas» (Camelot 159). De hecho, cabe considerar el Símbolo de Calcedonia como el logrado cenit y punto final de la confluencia de la cristología alejandrina y antioquena, sobre todo en cuanto a la clarificación de la terminología. Sin embargo, con la expresión «en dos naturalezas» en lugar de «de dos naturalezas» puso el fundamento para los seculares dolores de parto de su recepción y para la separación de la Iglesia copta ya que esto sonaba a bifisita para la teología alejandrina mientras que la μία φύσις de los alejandrinos des-

pués de la unión en la persona como concepto de unidad se convirtió en el monofisismo herético.

E: ACO II (1932-1938).— DH 300-303 [TdÜ].

T: Camelot 260-264.— A. Festugière, *Ephèse et Chalcédoine: Actes des Conciles* = TDT 6 (1982) 651-895.

L: A. de Halleux, «La définition christologique à Chalcédoine»: RTL 7 (1976) 3-23, 155-170.— A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*. Christologische Forschungen und Perspektiven, F — Ba — V 1975.— W. H. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries, C [2]1979.— A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil v. Chalcedon, F — Ba — V [3]1990, 751-775.— A. de Halleux, «La réception du symbole oecuménique, de Nicée à Chalcédoine»: EThL 61 (1985) 5-47.— A. Baxter, «Chalcedon, and the Subject of Christ»: DR 107 (1989) 1-21.— J. Galot, «"Une seule personne, une seule hypostase". Origene et sens de la formule de Chalcédoine»: Gr. 70 (1989) 251-276.

B) Los cánones y la carta sinodal

Los 28 cánones que aprobó el concilio en sus últimas sesiones tratan de las cuestiones disciplinares más diversas de las diócesis, de los clérigos y de los monjes. Sin embargo, sólo es del mayor interés el último, el canon 28, aprobado el 28 de octubre y que falta en la transmisión de las actas conciliares porque Roma nunca lo reconoció. Al contrario, León lo rechazó de inmediato. El concilio de Constantinopla (381), en su canon 3, había concedido a la sede episcopal de Constantinopla, como la Nueva Roma, el segundo lugar en la jerarquía honorífica, detrás de Roma, pero sin menoscabar lo más mínimo los derechos jurisdiccionales que asistían desde antiguo a los patriarcados de Alejandría y de Antioquía. Mas en el concilio de Calcedonia, invocando el concilio del 381, se asignaban a Constantinopla iguales derechos que a la Antigua Roma. Y eso recortaba los derechos de Alejandría y de Antioquía. Además, dado el estado en que se encontraba en ese momento la teología del primado hubiera equivalido a crear en Constantinopla una segunda sede primacial. Los legados pontificios, que no habían asistido a la votación, protestaron, pero sin éxito, en la sesión siguiente, la del día 30 de octubre. Como de costumbre, el concilio redactó un escrito sinodal para informar a los obispos no presentes y que los legados romanos debían llevar consigo para León (*epistula* 98). Éste aplazó bastan-

te la respuesta, y sólo después de haber intercambiado algunas cartas con el emperador y con los obispos reconoció con un escrito del 21 de marzo del 453 las decisiones del concilio, pero, naturalmente, exceptuando el canon 28.

E: DH 304-306 [TdÜ].

T: Camelot 264-270.

L: W. Bright, *The Canons of the First Four General Councils of Nicaea, Constantinople, Ephesus and Chalcedon, with notes*, O ²1892.— A. Wuyts, «Le 28ème canon de Chalcédoine et le Fondement du Primat romain»: OCP 17 (1951) 265-282.— V. Monachino, «Genesi storica Canone 28° di Calcedonia»: Gr. 33 (1952) 261-291; «Il Canone 28° di Calcedonia e S. Leone Magno»: *ibid.*, 531-565.

Capítulo XI

LA LITERATURA DEL OCCIDENTE LATINO

I. SALVIANO DE MARSELLA

La cronología de la vida de Salviano casi se solapa con el siglo V, de modo que él vivió los horrores de las invasiones de los bárbaros y la debacle del imperio romano, y quizá lo más álgido de aquellas turbulencias, en las Galias. Por lo poco que sabemos, ese escenario dejó su impronta en su obra.

Nacido en Colonia o en Tréveris hacia el año 400, la descripción que él hace de la (tercera) conquista de Tréveris por los francos, que él habría vivido siendo aún joven (h. 418-420), constituye uno de los testimonios históricos más emocionantes de la literatura universal (*De gubernatione Dei* VI 15,82-89), aunque su fiabilidad ha vuelto a ser puesta recientemente en duda. Recibió una esmerada formación y enseñanza jurídica, como demuestran sus escritos. Casó con una no cristiana llamada Paladia. Tampoco sabemos si sus padres eran cristianos. En todo caso, los esposos, tras el nacimiento de su hija Auspiciola, convienen en llevar en adelante una vida ascético-cristiana de continencia. Eso hace suponer que en aquellas fechas ambos profesaban la religión cristiana. Pero sólo es posible determinar de manera aproximada el momento de esa *conversio*. Ésta provocó una pelea de años con los suegros que continuó incluso cuando también ellos se convirtieron al cristianismo. En la carta 4, escrita siete años después de la *conversio*, Salviano trataba de conseguir una reconciliación, y vivía aún con su esposa y con su hija. Dado que él perteneció a la comunidad monástica de Lérins ya en el 426, si no antes, hay que situar la *conversio* antes del año 420. Desde el 429 actuó como sacerdote en Lérins o en Marsella, pero no sabemos ni cuándo ni dónde recibió la ordenación sacerdotal. Tampoco poseemos datos concretos acerca de su actividad pastoral. Genadio de Marsella lo nombra hacia el 467 en su libro *De viris illustribus* (67), homónimo del de Jerónimo, y dice que Salviano se encontraba *«in senectute bona»*. Tenía, por tanto, entonces más de sesenta años y gozaba de

buena salud. Genadio e Hilario de Arlés traen una lista de sus escritos, de los que, sin embargo, se han perdido todos menos tres: *De gubernatione Dei* (en Genadio: *De praesenti iudicio*), *Ad ecclesiam* (en Genadio: *Adversus avaritiam*) y nueve cartas.

E: Opera omnia: C. Halm = MGH.AA I/1 (1877).— F. Pauly = CSEL 8 (1883),— *Epistulae, Ad ecclesiam*: G. Lagarrigue = SC 176 (1971) [TfÜK].

T: A. Mayer = BKV² II 11 (1935) [*Opera omnia*].— A. Mayer / N. Brox = SKV 3 (1983) [*Ad ecclesiam, Epistula ad Salonium*].

I: *Salviani ... Concordantiae operibus ejus adnexae alphabetice dispositae studio, ac labore patris Demetrii Barbulii*, Pisa 1729.

L: artículos de léxico: Ge. Lagarrigue: DSp 14 (1990) 290-297.— M. Pellegrino: EECh II 754.

Estudios de conjunto: M. Pellegrino, *Salviano di Marsiglia* = Lat. VI 1-2 (1940).— E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, 2 vols., P 1966.

Filología: C. Brakman, «Observationes gramaticae et criticae in Salvianum»: Mn. 52 (1924) 113-185.— L. Rochus, La latinité de Salvien = MAB.L 30/2 (1934).— O. Janssen, *L'expressivité chez Salvien de Marseille*, I: Les adverbes = LCP 7 (1937).

Entorno/Política/imagen de la historia: G. Sternberg, «Das Christentum des 5. Jahrhunderts im Spiegel der Schriften Salvians von Massilia»: ThStKr 82 (1909) 29-78, 163-205.— A. Schäfer, *Römer und Germanen bei Salvian*, disert. Br 1930.— J. Fischer, *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des hl. Augustinus*, Hei 1948.— M. Janelli, *La caduta di un impero nel capolavoro di Salviano*, Nápoles 1948.— E. A. Isichei, *Political Thinking and Social Experience*. Some Christian Interpretations of the Roman Empire from Tertullian to Salvian, Christchurch 1964.— A. G. Hamman, «L'actualité de Salvien de Marseille. Idées sociales et politiques»: Aug. 17 (1977) 381-393.— J. Badewien, *Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille* = FKDG 32 (1980).— G. W. Olsen, «Reform after the pattern of the primitive church in the thought of Salvian of Marseille»: CHR 68 (1982) 1-12.— J.. Badewien, «Zum Verhältnis von Geschichtstheorie und Theologie bei Salvian von Marseille»: StPatr 15 = TU 128 (1984) 263-267.— J. M. Blázquez Martínez, «La crisis del Bajo imperio en Occidente en la obra de Salviano de Marsella. Problemas económicos y sociales»: *Gerión* 2 (1985) 157-182.

Otros estudios: G. Vecchi, *Studi Salvianei* I, Bolonia 1951.— L. F. Barmann, «Salvian of Marseille re-evaluated»: RUO 33 (1963) 79-

97.— R. Kamienik, «Quelques problèmes biographiques concernant Salvien de Marseille restés sans solution»: *Annales Université Marie Curie-Sklodowska (Lublin) Section F 23-24* (Lublin 1968-69) 74-110.— W. Blum, «Das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen nach Salvian von Marseille»: MThZ 21 (1970) 327-341.— Ph. Badot, «La notice de Gennade relative à Salvien»: RBen 84 (1974) 352-366.— H. Fischer, *Die Schrift des Salvian von Marseille «An die Kirche»*. Eine historisch-theologische Untersuchung = EHS.T 57 (1976).— S. Pricoco, «Una nota biografica su Salviano di Marsiglia»: SicGym 29 (1976) 351-368.— C. Leonardi, «Alle origini della cristiantà medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia»: StMed 18/2 (1977) 491-608.— I. Opelt, «Briefe des Salvian von Marseille. Zwischen Christen und Barbaren»: *Romanobarbarica* 4 (1979) 161-182.— R. J. O'Donnell, «Salvian and Augustine»: AugSt 14 (1983) 25-34.— N. Brox, «*Quis ille auctor?* Pseudonymität und Anonymität bei Salvian»: VigChr 40 (1986) 55-65.

De gubernatione Dei

A veces se ha comparado la obra *Del gobierno de Dios*, de Salviano, con el *De civitate Dei* de Agustín por haber nacido ambas en la misma situación histórica y en idéntica problemática: ¿Por qué el Dios de los cristianos no protege de los bárbaros al imperio romano como sería su obligación según la ancestral concepción romana del Estado y de la religión? Sin embargo, las marcadas diferencias de ambas obras comienzan ya en las personas que formulan la pregunta. En Agustín éstas eran los partidarios del antiguo culto a los dioses, que acusaban a los cristianos de haber seducido a los romanos a convertirse a un Dios impotente, mientras que bajo la soberanía de los antiguos dioses jamás se hubiera producido una catástrofe como la de la conquista de Roma. En cambio, en Salviano son los cristianos mismos los que dudan de que Dios se ocupe de ellos y a los que, por tanto, él debe explicar las causas y sentido de la desgracia para fortalecerlos en su necesidad y para prevenir futuras catástrofes. Los fuertes elementos retóricos de los ocho libros del *De gubernatione Dei* hacen incluso suponer que ellos se basan en homilías pronunciadas en público. Según Salviano, la causa principal de las tribulaciones estriba en el mal comportamiento de los cristianos mismos. Han tenido una confianza demasiado ciega en que ellos como cristianos (al menos de nombre) y como romanos son muy superiores a los bárbaros en el plano cultural. Y ahora deben caer en la cuenta de cuán corrupta es en realidad su vida y su cultura. Sin embargo los bárbaros (sajones, francos y hunos) no conocen a Cristo o sólo en la figura deformada del arrianismo (godos y vándalos), y, a pesar de eso, tie-

nen en muchos aspectos un comportamiento más noble que los romanos. Por tanto, si los bárbaros pecan, se les puede disculpar por su ignorancia más que a los cristianos. Salviano quiere transmitir en su obra este autoconocimiento, aunque resulte doloroso. Con ello trata de conseguir dos objetivos: interpretar las tribulaciones como justo castigo de Dios y exhortar a los cristianos a mejorar su conducta para evitar otras desgracias.

Por eso, Salviano debe demostrar dos cosas: 1. que Dios está realmente presente en el mundo, que se ocupa de él y lo gobierna; 2. que precisamente la tribulación actual es signo de esa preocupación de Dios porque él la ha impuesto como castigo por fechorías de los cristianos para corregirlos. En consecuencia, el *De gubernatione Dei* se estructura de la siguiente manera: los libros 1-2 recurren a la historia del Antiguo y del Nuevo Testamento para demostrar que Dios está presente en la historia y que es providente. En los seis libros restantes aparecen todos los vicios de los cristianos que han merecido el castigo de Dios: falta de amor al prójimo [3], codicia, asesinatos, fornicación, opresión de los pobres, desprecio de los buenos, perjurio [4], los bagaudas,[1] fruto exclusivo de la injusta opresión del campesinado [5], espectáculos, superstición [6], fornicación, arrogancia [7], idolatría y malos tratos a los servidores de Dios [8]. Salviano ilustra estos reproches con numerosos ejemplos concretos; y hace lo mismo respecto de los castigos divinos, que se hacen patentes en la conquista de ciudades cristianas tan florecientes como Tréveris y Cartago. Eso convierte al *De gubernatione Dei* en una sobresaliente fuente histórica y de la historia de la cultura. Él compara de continuo las costumbres de los romanos y de los bárbaros, y concluye que los bárbaros son moralmente superiores. Por eso, es justo que Dios les otorgue la victoria. Y exhorta a los cristianos a convertirse. El libro octavo se interrumpe a los pocos capítulos sin que sea posible esclarecer si Salviano mismo lo dejó así o si la historia de la transmisión lo ha mutilado.

Se ha discutido y se discute mucho sobre el valor histórico de esta obra nacida entre los años 440 y 450. A buen seguro que no debemos conceder una credibilidad irreflexiva a cada detalle. Salviano no pretendió escribir una obra histórica de «objetividad científica», sino que, con conocimiento limitado en muchos puntos referentes al *Imperium Romanum* y a los bárbaros, escribió una apología de la historia, una de cuyas finalidades era la de hablar de sus costumbres y de sus valores. En muchos pasajes faltan fechas, nombres y nombres de lugar exactos, porque eso no le preocupaba. Con todo, hay que considerar como equi-

1. Bandas de levantiscos que presumiblemente habían sido expulsados de su propiedad agraria por exigencias tributarias del Estado.

vocada la pretensión —en la que se ha caído con frecuencia— de establecer paralelismos de las situaciones y valoraciones de entonces con los tiempos modernos.

Cf. también los datos para I.

E: G. Lagarrigue = SC 220 (1975) [TfÜK].

T: A. Helf = BKV[1] (1877).

L: J.-C. Ignace, *Salvien et les invasions du Vème siècle en Gaule d'après le «De gubernatione Dei»*, Toulouse 1966.— J. Blänsdorf, «Salvian über Gallien und Karthago. Zu Realismus und Rhetorik in der spätantiken Literatur»: H. R. Drobner / Ch. Klock (eds.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* = SVigChr 12 (1990) 311-332.

II. BOECIO

Aunque Salviano de Marsella vivió todo el período del ocaso del imperio romano de Occidente y con su obra (conservada) contribuyó a interpretar la crisis y a darle una solución intelectual, sin embargo todo su currículo privado como joven padre de familia, monje y sacerdote se mantuvo alejado de la política. En cambio Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio vino al mundo entre los años 475 y 480, en el momento de la defunción del imperio romano occidental, en la ancestral y tradicional estirpe romana de los Anicios, que venían dando cónsules y senadores desde el siglo II y de cuya parentela saldría más tarde el papa Gregorio Magno. También el padre de Boecio desempeñó en el 487, bajo Odoacro, el cargo de cónsul. Tras la temprana muerte de éste, acogió a Boecio la familia de su futuro suegro Quinto Aurelio Memio Símaco, un descendiente del famoso senador Símaco que, en tiempos de Ambrosio, exigió que se repusiera el altar de la Victoria en la curia romana. Su cuna, formación y juventud empujaron de modo natural a Boecio a la carrera política, que determinaría su vida y su trágica muerte en los días de Teodorico el Grande, rey ostrogodo que había arrebatado el poder a Odoacro en el 493 y que en el 497 fue reconocido como soberano legítimo de Occidente por Anastasio, emperador del imperio romano de Oriente.

Boecio había recibido una formación amplia y esmerada, tanto latina como griega.[2] Y su afán, como el de muchos otros de su clase social,

---

2. Ya no se considera atinada la noticia de que Boecio estudió algunos años en Atenas.

era el de conservar la herencia cultural de Roma para las generaciones futuras. Hacia el año 504 comenzó una traducción latina completa de todas las obras de Platón y de Aristóteles para poner de manifiesto que ellos estaban básicamente de acuerdo. Además, escribió comentarios al respecto y manuales de las *artes liberales*. Se dedicó con intensidad a lo que él llamó «*quadrivium*» (aritmética, música, geometría y astronomía)[3], de modo que Teodorico reparó en él inicialmente como científico (técnico), le encargó la revisión del sistema monetario y de medidas y la construcción de relojes. Boecio habría dado pruebas de gran talento y eso hizo que Teodorico le encomendara enseguida tareas políticas de primer orden. Fue ya cónsul en el 510; y, excepcionalmente, *sine collega*. En el 522, como *magister officiorum*, ejerció el cargo más alto de la corte y del Estado. Y en ese mismo año desempeñaron sus dos hijos, aún adolescentes, el cargo de cónsules.

Pero cuando él se encontraba en el cenit de su poder cambiaron las circunstancias políticas y eso le acarrearía su caída y muerte. Las relaciones de Teodorico con la Roma de Oriente habían oscilado desde un principio tanto en la política civil como en la eclesiástica. Y el «Cisma Acaciano» entre Roma y Constantinopla, que estalló en el 484 bajo el patriarca Acacio de Constantinopla en el marco de las controversias en torno a la recepción del concilio de Calcedonia, favorecía la posición de Teodorico. Pero el emperador Justino (518-527), ortodoxo estricto y católico prooccidental, había solucionado el conflicto y entablado relaciones estrechas con la Iglesia romana. Eso dio pábulo a las fuerzas del Senado que se oponían a la dominación goda e hizo temer a Teodorico que Roma y Bizancio aunaran sus fuerzas para conspirar contra él. Téngase en cuenta que los godos, a los que había misionado Wulfila en tiempos del emperador Constancio II (337-361), eran arrianos.

Boecio se vio arrastrado por aquel torbellino político. Como el senador Albino fuera acusado entre los años 524 y 526 de mantener relaciones traidoras con Bizancio y Boecio abogara en favor de su colega, Teodorico comenzó a sospechar de Boecio. En su delicada situación política, Teodorico no podía permitir más oposición, y menos la alta traición. Por eso mandó encarcelar a Boecio en Pavía y ordenó su ejecución sin darle la posibilidad de defenderse. Está enterrado en la iglesia S. Pietro in Ciel de Pavía. Ya en la época carolingia lo tenían por mártir. Dante lo colocó en el paraíso, como mártir, entre los grandes doctores de la Iglesia (Paraíso X 124-129); y la Congregación de Ritos permitió oficialmente en el 1883 su culto en Pavía. Si bien los motivos principales que llevaron a la ejecución de Boecio fueron de naturaleza política, sin

3. *Trivium*: gramática, retórica, dialéctica; juntamente con las *siete artes liberales*, la base del sistema académico de la Antigüedad y de la Edad Media.

embargo su veneración como mártir puede basarse en que entonces era muy difícil desligar los asuntos políticos de los eclesiásticos y en que la oposición entre el arrianismo de los godos y el catolicismo de Roma y de Constantinopla desempeñó al menos un papel indirecto.

En un primer momento se dudó de la autenticidad de los cuatro escritos de Boecio sobre teología trinitaria y cristología, que influyeron durante mucho tiempo, porque su obra principal, *De consolatione philosophiae*, escrita durante el cautiverio, no contiene elemento cristiano alguno. ¿Es concebible que fuera cristiano y que no buscara refugio en su fe ante la inminencia de su muerte? Sin embargo, un fragmento de Casiodoro *(Anecdoton Holderi)* descubierto por Alfred Holder en 1860 y editado por Hermann Usener en 1877 prueba de modo irrefutable la autenticidad de los mencionados escritos y el cristianismo de Boecio. Nunca se llegará a estimar de modo suficiente la importancia de Boecio para la Edad Media. Sus manuales transmitieron la cultura antigua; sus traducciones y comentarios conservaron para el Medioevo, que sólo dominaba el latín, el conocimiento de la filosofía griega, sobre todo de la aristotélica; sus obras filosóficas fueron básicas durante siglos; los escritos teológicos contienen definiciones ya clásicas sobre la penetración filosófica de la cristología y de la doctrina trinitaria; y la *Consolatio philosophiae* se hizo tan popular que ya la Edad Media (siglos X/XI) se encargó de traducirla a lenguas vernáculas (al anglosajón y al alemán).

B: L. Obertello, *Severino Boezio* II, Génova 1974.

E: Opera omnia: PL 63, 537-1364; 64.— *Commentarii in librum Aristotelis* ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ: C. Meiser, 2 vol., L 1877-80.— *De hypotheticis syllogismis*: L. Obertello, Brescia 1969.— *De institutione arithmetica, De institutione musica, Geometria*: G. Friedlein, L 1867 = FFm 1966.— *In Isagogen Porphyrii Commenta*: S. Brandt = CSEL 48 (1906).

T: M. Elsässer, H 1988 [*Opera theologica*].

I: L. Cooper, *A Concordance of Boethius*. The Five Theological Tractates and the Consolation of Philosophy, C/MA 1928.

L: artículos de léxico: F. Wotke: RAC 2 (1954) 482-488.— L. Pozzi: TRE 7 (1981) 18-28.— W. H. Principe: EEC 156 s.— U. Pizzani: EECh I 124 s.

Misceláneas: M. Gibson (ed.), *Boethius*. His Life, Thought and Influence, O 1981.— L. Obertello (ed.), *Congresso internazionale di studi Boeziani*. Atti, R 1981.— M. Fuhrmann / J. Gruber (eds.), *Boethius* — WdF 483 (1984).

Estudios de conjunto / repercusión: E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages*, C/MA 1928 = NY 1957, 135-180.— H. R. Patch, *The Tra-*

dition of Boethius. A Study of his Importance in Mediaeval Culture, NY 1935 = 1970.— P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident.* De Macrobe à Cassiodore, P 1948, 257-312.— M. M. Tevis Kinard, *A Study of Boethius and his Influence on Medieval Education,* Austin/TX 1967.— F. Gastadelli, *Boezio,* R 1974.— L. Obertello, *Severino Boezio* I, Génova 1974.— A. Crocco, *Introduzione a Boezio,* Nápoles [2]1975.— L. Obertello, *Boezio e dintorni: ricercha sulla cultura altomedievale,* Florencia 1989.

Obras: J. Shiel, «Boethius' Commentaires on Aristotle»: MRSt(L) 4 (1958) 217-244.— L. M. De Rijk, «On the Chronologie of Boethius' Works on Logic»: *Vivarium* 2 (1964) 1-49, 125-161.— G. Schrimpf, *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters* = SPAMP 2 (1966).— H. Chadwick, *Boethius.* The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy, O 1981.— G. Righi, *A. M. S. Boezio, «De Syllogismo Cathegorico».* Studio sul I libro, Mi 1984.— J.-P. Levet, «Philologie et logique: Boèce traducteur des premiers chapitres du livre I des *Analytica Priora* d'Aristote»: RHT 18 (1988) 1-62.— C. Micaeli, *Studi sui trattati teologici di Boezio,* Nápoles 1988.— E. Stump, *Boethius's In Ciceronis Topica,* Ithaca/NY — Lo 1988.— R. Beinhauer, *Untersuchungen zu philosophisch-theologischen Termini in De Trinitate des Boethius,* V 1990.— St. Ebbesen, «Boethius as an Aristotelian Commentator»: R. Sorabij (ed.), *Aristotle Transformed.* The Ancient Commentators and Their Influence, Ithaca/NY 1990, 373-391.— J. Shiel, «Boethius' Commentaries on Aristotle»: *ibid.*, 349-372.

Filosofía: M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode.* Vol. 1: Die scholastische Methode von ihren Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts, F 1909 = Da 1956, 148-77.— K. Bruder, *Die Philosophischen Elemente in den Opuscula Sacra des Boethius.* Ein Beitrag zur Quellengeschichte der Philosophie der Scholastik = FGPP 3/2 (1928).— H. J. Brosch, *Der Seinsbegriff bei Boethius.* Mit besonderer Berücksichtigung von Sosein und Dasein = PGW 4/1 (1931).— M. Nédoncelle, «Les variations de Boèce sur la personne»: RevSR 29 (1955) 201-238.— J. Magee, *Boethius on Signification and Mind* = PhAnt 52 (1989).

Teología: V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skytischen Kontroversen»* = FChLDG 18/1 (1935).— E. Dussel, «La doctrina de la persona en Boecio, solución cristológica»: Sap. 22 (1967) 101-126.— M. Lluch-Baixauli, *La teología de Boecio en la transición del mundo clásico al mundo medieval* = CTUN 69 (1990).

De consolatione philosophiae

Boecio compuso su obra más importante y más famosa, *El consuelo de la filosofía*, en cinco libros escritos durante su estancia en la mazmorra, antes de su muerte, en los años 524-526. En consonancia con el escenario en que ella nació, refleja la situación e interrogantes de una persona que desde lo más alto del poder y de la dicha ha caído a la desgracia más profunda. ¿Por qué permite Dios que los malos triunfen y que los buenos sean castigados? Desolado, Boecio busca consuelo primero en las musas, es decir, en las artes; pero éstas no están a la altura deseada. A continuación se le aparece *la* filosofía (no una escuela filosófica) en la figura de una mujer venerable; y le consuela explicándole con lógica irrefutable sus preguntas.

Ella parte de la premisa indudable de que Dios existe y de que, como Creador, gobierna el mundo [libro 1]. Mediante conclusiones lógicas que derivan de ahí, avanza en los cuatro libros siguientes y explica los conceptos necesarios para responder a la pregunta básica de Boecio: destino, felicidad, desgracia, bien y mal, libertad. Los libros 2 y 3 distinguen entre felicidad aparente y dicha verdadera. Es imposible que ésta última dependa de un destino ciego. Por tanto no puede provenir del éxito mensurable con parámetros externos, del poder, de la riqueza o de los cargos, sino que debe consistir en bienes imperecederos. Porque el ansia de felicidad del hombre no significa otra cosa que el anhelo de un bien que colme por completo, es decir, de la perfección. Y resulta que todos los bienes terrenales son *per definitionem* imperfectos, por su condición de finitos. El bien perfecto no puede ser otro que Dios, del que participan todos los bienes imperfectos. Por consiguiente, el anhelo de felicidad es ansia de Dios; y Dios es el único que puede muñir la dicha verdadera. ¿De dónde provienen entonces el mal y la aparente felicidad del malo [libro 4]? Lógicamente, la respuesta tendrá que decir que el mal no está dotado de existencia y que la valoración humana de la felicidad y de la desdicha es insuficiente desde la perspectiva de Dios. En contra de toda apariencia, en realidad el malo es siempre un desgraciado porque no participa de Dios, que es el bien verdadero. Con ello se plantea en el libro 5 la vieja cuestión de la responsabilidad de la actuación del hombre, es decir, la cuestión de la libertad del hombre y de la providencia de Dios. ¿Puede el hombre sustraerse a la presciencia de Dios o lo predestina ella a comportarse de un determinado modo, quedando él así exento de toda responsabilidad? La filosofía responde a este interrogante diferenciando los conceptos. No se puede equiparar la presciencia de Dios a una presciencia humana ligada al tiempo. La omnisciencia de Dios no se basa en una previsión que predestina el futuro, sino que Dios, al ser atemporal, no prevé de antema-

no, sino que toda la historia universal es presente para él. El anhelo de felicidad verdadera del hombre —así concluye la filosofía su consuelo— debe consistir, por tanto, en la lucha contra los vicios, en el fomento de las virtudes y en el ansia de Dios, al que nuestra actuación tiene siempre presente como Juez.

También desde un punto de vista formal puede ser considerada la *Consolatio philosophiae* como obra maestra que conjuga todo el acervo filosófico y literario clásico. 39 piezas en prosa alternan con otras tantas partes poéticas que, utilizando con profusión la retórica, se ciñen a las formas del diálogo platónico y aristotélico y a la sátira menipea. El hecho de que no se personifique una corriente filosófica sino *la* filosofía indica que Boecio concibe la filosofía como un sistema mental unitario del que forman parte no sólo Platón y Aristóteles, sino también, y sobre todo, la *stoa*. Se trata de una obra filosófica al estilo antiguo de la filosofía como orientación y esclarecimiento de la vida. Por eso se ha discutido mucho por qué un cristiano, confrontado con la muerte, no legó más bien un testamento cristiano o al menos empapado de cristianismo; e incluso se ha llegado a dudar de que Boecio fuera cristiano. Sin duda que nunca se llegará a encontrar una respuesta definitiva a esos interrogantes, pero hay que tomar en consideración toda la vida de Boecio que se dedicó por completo a la cultura antigua; y recordar que la fe cristiana misma utilizó en alto grado terminología e ideas de la filosofía (platónica), que el concepto de Dios de la *Consolatio* es plenamente cristiano, y que algunas ideas concretas como la distinción entre Dios y mundo, así como la idea del mal, sólo pueden provenir del cristianismo, no exclusivamente de la filosofía.

Cf. también los datos para II.

B: P. Courcelle, «Bibliographie de la «*Consolatio Philosophiae*» de 1967 à 1977»: *Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a San Gregorio Magno*, R 1980, 222-224.

E: G. Weinberger = CSEL 67 (1934).— L. Bieler = CChr.SL 94 (1957).— E. Gegenschatz / O. Gigon, Mu — Zu 1990 [TÜK].

T: K. Büchner / F. Klingner, St 1971.

L: J. Gruber, *Kommentar zu Boethius' De consolatione philosophiae* = TK 9 (1978).

Poética: E. Rapisarda, *Consolation Poesis in Boezio*, Catania 1956.— H. Scheible, *Die Gedichte der «Consolatio philosophiae» des Boethius* = BKAW NF 46 (1972).— Ch. Müller-Goldinger, «Die Stellung der Dichtung in Boethius' *Consolatio Philosophiae*»: RMP 132 (1989) 369-395.— G. O'Daly, *The Poetry of Boethius*, Lo 1991.

Historia de la literatura / filología: K. Reichenberger, *Untersuchung zur literarischen Stellung der «Consolatio Philosophie»*, Co 1954.—

J. Sulowski, «Les sources de "*De consolatione Philosophiae*" de Boèce»: *Sophia* 25 (1957) 76-85.— J. Sulowski, «The Sources of Boethius' "*De consolatione Philosophiae*"»: *Sophia* 29 (1961) 66-94.— E. Rhein, *Die Dialogstruktur der «Consolatio Philosophiae» des Boethius*, Ffm 1963.— P. Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*. Antécédente et postérité de Boèce, P 1967.— S. Lerer, *Boethius and Dialogue*. Literary Method in the Consolation of Philosophy, Princeton/NJ 1985.— F. Troncarelli, «La più antica interpretazione della *Consolatio Philosophiae*»: NRS 72 (1988) 501-550.

Filosofía: I. Schwarz, *Untersuchungen zur «Consolatio Philosophiae» des Boethius*, V 1955.— V. Schmidt-Kohl, *Die neuplatonische Seelenlehre in der «Consolatio Philosophiae» des Boethius* = BKP 16 (1965).— P. Courcelle, «Neuplatonisches in der "*Consolatio Philosophiae*" des Boethius»: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* = WdF 177 (1969) 73-108.— J. Grüber, «Die Erscheinung der Philosophie in der "*Consolatio Philosophiae*" des Boethius»: RMP 112 (1969) 166-186.— P. Courcelle, «Le personnage de Philosophie dans la Littérature latine»: JS 43 (1970) 209-252.— P. Courcelle, «Le tyran et le philosophe d'après la "Consolation" de Boèce»: *Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a San Gregorio Magno*, R 1980, 195-222.

III. CASIODORO

Los esfuerzos de Boecio por conservar la herencia cultural romana fueron compartidos por un contemporáneo suyo no menos importante, cuya familia —si bien menos antigua— estaba emparentada tanto con los *Anicii* como con los *Symmachi*. El personaje que nos ocupa pasó una parte de su vida, como Boecio, al servicio de Teodorico el Grande. Estamos hablando de Magno Aurelio Casiodoro Senator. Sin embargo, en otro aspecto difieren sustancialmente sus currículos y actuación. Mientras que Boecio cayó en desgracia en el apogeo de su vida y fue ejecutado, Casiodoro, casi de su misma edad, llegó a cumplir al menos 92 años. Por tanto, sobrevivió con mucho al reino godo; tras el ocaso de éste, en la nueva unificación del imperio realizada por el emperador Justiniano, se retiró a sus posesiones del sur de Italia y vivió en un entorno monástico, dedicado por completo a la conservación de la cultura romana; pero no tanto a la filosofía, como Boecio, sino principalmente a la lengua, a la retórica y a la literatura. Por suerte, sus propias obras

nos ofrecen una buena información sobre su vida; en especial el *Ordo generis Cassiodororum*, las *Variae* y el *Anecdoton Holderi*.

Según las informaciones de esas obras, la familia de los *Cassiodori* era oriunda de Siria, pero el bisabuelo se había distinguido en las guerras de los vándalos y a mediados del siglo V adquirió en Scyllaceum (hoy: Squillace, Calabria) propiedades que pasaron a ser la patria chica de la familia. Desde entonces, el poder y las riquezas aumentaron sin cesar en la familia. Ya el abuelo y el padre habían desempeñado altos cargos en el Estado. El padre había sido *comes sacrorum largitionum* (administrador de finanzas) en tiempos de Odoacro y *praefectus praetorii* (gobernador) con Teodorico; y, como tal —igual que Casiodoro más tarde— ascendió entre los años 501 y 507 al rango de *patricius*. Sólo podemos dar una fecha aproximada del año de nacimiento de Casiodoro si nos atenemos a su *cursus honorum*, que lo situaba durante más de treinta años al servicio del Estado godo-romano. Dado que, siendo aún muy joven, fue *consiliarius* (asesor) de su padre en los años 503 a 507 cuando éste fue *praefectus praetorio*, debería de haber nacido entre los años 485 y 490; posiblemente incluso antes. Desde finales del 506 o 507 hasta el 511 desempeñó el cargo de *quaestor sacri palatii* (ministro de justicia). Como tal, tenía que redactar las leyes, decretos y demás escritos oficiales en nombre del rey. Ahí se puso de manifiesto su gran talento lingüístico y estilístico, que presuponía una formación académica en consonancia, de la que no tenemos noticias precisas pero que constituyó una característica principal de toda la actividad de su vida. En el 514 recibió el título honorífico de *consul ordinarius*; en el 523 sucedió a Boecio como *magister officiorum* (director de la administración). Tras la muerte de Teodorico (526), se hizo cargo (527) de una prefectura (tal vez como *corrector Lucaniae et Bruttiorum*). El 1 de septiembre del 533 fue nombrado *praefectus praetorio*, y permaneció en ese puesto hasta que el general Belisario conquistó Roma con las tropas del imperio romano de Oriente (537). Casiodoro fue, al parecer, un funcionario de la administración que no estuvo adherido a un partido político (o al menos no lo manifestó), y sirvió con fidelidad al respectivo soberano, ya fuera Teodorico, Atalarico, su hijo menor de edad, Amalasvinta, madre de éste, o Teodahad, rival, asesino y sucesor del primero. Le animaba en todo momento el ideal de conseguir una unión pacífica de la romanidad con los godos reinantes.

A la caída de la dinastía ostrogoda llama Casiodoro su «*conversio*», como Salviano denominó en su tiempo a su entrega a la vida monástica. Por supuesto que no se trató de una «conversión» religiosa, sino del importante punto de inflexión de su vida en el que él se retiró a la vida privada para llevar a cabo los planes que había concebido ya siendo funcionario y que tenían también un carácter eclesial o religioso. La intención

de fundar con el papa Agapito en Roma una academia teológica comparable a las escuelas orientales de Alejandría o de Nisibis fracasó por la muerte del papa (536) y por la continuación de la guerra. Pero él dedicó la década siguiente a la actividad literaria; hasta después del 540 en Rávena, en el 550 en el entorno del papa Vigilio en Constantinopla. Después del 554 —en sustitución de la fracasada fundación de la academia en Roma—, fundó en sus posesiones paternas en el golfo de Scyllaceum (a unos cinco kilómetros del actual Squillace) un monasterio comunitario que, siguiendo la mentalidad medieval, debería dedicarse al estudio. Y en el monte *Castellum*, no lejos de allí, al sudoeste, fundó un eremitorio para anacoretas. Al monasterio le dio el nombre de su vivero y lo llamó Monasterium Vivariense, pero la historia lo conoce por Vivarium. Pero Casiodoro no entró en el monasterio, sino que vivió en las proximidades entregado al *otium* cristiano, del que tenemos conocimiento ya desde el siglo IV. Tanto su casa privada como el monasterio disponían de una biblioteca importante para su tiempo y que aumentó de continuo con copias de otras obras. La tarea principal del monasterio consistía en copiar, traducir, encuadernar, coleccionar y conservar libros para salvar y transmitir el acervo de la cultura antigua. Coincidiendo con afanes similares pero independientes que se plasmaron en monasterios del sur de Francia, de Irlanda y de Britania, en un mundo que se apagaba, Casiodoro encomendó esa tarea a la única institución que podía realizarla: a los monasterios. Y con ello sentó las bases, incluso teóricas, para el sistema académico de toda la Edad Media. A él mismo le fueron regaladas una alta edad y una creatividad sin mengua. Su última obra nació, según su propio prólogo, en el nonagésimo tercero año de su vida.

B: A. Momigliano, «Secondo contributo alla storia degli studi classici» = SeL 77 (1960 = 1984) 219-229.

L: artículos de léxico: D. M. Cappuyns: DHGE 11 (1949) 1349-1408.— R. Helm: RAC 2 (1954) 915-26.— Å. Fridh: TRE 7 (1981) 657-63.— T. G. Kadong: EEC 181.— M. L. Angrisani Sanfilippo: EECh I 149 s.

Exposiciones globales: J. J. van den Besselaar, *Cassiodorus Senator.* Leven en werken van een staatsman en monnik uit de zesde eeuw, Haarlem — Amberes 1950.— J. J. O'Donnell, *Cassiodorus*, Berkeley — Los Ángeles — Lo 1979.— V. A. Sirago, *I Cassiodori.* Una famiglia calabrese alla direzione d'Italia nel V e VI secolo, Soveria 1983.

Misceláneas: S. Leanza (ed.), *Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*, Soveria 1986.

Cultura y entorno de la Antigüedad tardía: G. Bardy, «Cassiodore et la fin du monde ancien»: ATh 6 (1945) 383-425.— A. Momigliano,

«Cassiodorus and Italian Culture of His Time»: PBA 41 (1955) 207-45 [= «Secondo contributo alla storia degli studi classici» = SeL 77 (1960 = 1984) 191-218].— P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, 6e-8 siècle* = PatSor 4 (1962).— F. Weissengruber, «Cassiodors Stellung innerhalb der monastischen Profanbildung des Abendlandes»: WSt 80 (1967) 202-250.— St. Krautschick, *Cassiodor und die Politik seiner Zeit*, Bn 1983.— B. Luiselli, *Cassiodoro e la Storia dei Goti: Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a San Gregorio Magno*, R 1980, 225-253.

Vivarium: H. Thiele, «Cassiodor, seine Klostergründung *Vivarium* und sein Nachwirken im Mittelalter»: SMGB 50 (1932) 378-419.— P. Courcelle, «Le site du monastère de Cassiodore»: MAH 55 (1938) 259-307.— P. Courcelle, «Nouvelles recherches sur le monastère de Cassiodore»: ACIAC 5 [1954] (1957) 511-528.

Obras e importancia

De la creación literaria de Casiodoro destacan dos obras: las *Viariae (epistulae)* y las *Institutiones*. Las *Viariae* son una colección de 468 cartas, documentos, formularios y otros escritos de su cancillería recopilados en los años inmediatamente siguientes a la finalización de su actividad funcionarial (538). Formaban 12 libros (como decimotercero añadió él poco después un pequeño tratado *De anima*). Así como los epistolarios de León Magno y de Gregorio Magno nos ofrecen una visión de las interioridades de la administración eclesiástica, esta colección de Casiodoro nos permite adquirir un conocimiento impagable de los avatares del gobierno del reino godo. Pero, al mismo tiempo, acreditan la maestría retórica y la formación enciclopédica de su autor, que, en consonancia con el destinatario y con el asunto, saca los registros más variados de su talento. Tuvo una difusión amplísima y ejerció una influencia notable como modelo de un magistral estilo de cancillería.

Todo esto vale en medida aún mayor para las *Institutiones*, manual de estudios literarios, compuesto en dos partes para los monjes del *Vivarium*. Esta obra llegaría a convertirse en el libro de texto de toda la Edad Media. Sus dos partes se titulan respectivamente *Institutiones divinarum litterarum* e *Institutiones saecularium litterarum*. La primera parte introduce al estudio de la Biblia nombrando los comentarios, los instrumentos de trabajo y los métodos de estudio. La segunda parte es un tratado sobre las siete *artes liberales* y constituye un libro de texto de toda la instrucción intelectual, e incluye un catálogo de la literatura más importante.

Otros escritos importantes dignos de mención y que influyeron en la posterioridad son:

1. La *Historia Gothica*. Constaba de doce libros comenzados antes de la muerte de Teodorico (526) y terminados en el 538. Se ha conservado sólo en extractos de *Getica* (551) del historiador godo Jordano. Y pretendía ofrecer una legitimación y glorificación históricas del reinado de los godos.

2. Un comentario completo de los Salmos. Lo compuso en diez años de trabajo inmediatamente después de su *conversio*; evaluaba las *Enarrationes in Psalmos* de Agustín, pero iba mucho más allá.

3. La *Historia ecclesiastica tripartita*; abarca del año 324 al 439, y consta de doce libros. Fue recopilada y traducida en el *Vivarium* sirviéndose de las historias de la Iglesia de Sócrates, Sozomeno y Teodoreto. Casiodoro escribió el prólogo para ella.

4. *De orthographia*. Es la última obra de vejez de Casiodoro. Fue añadida como apéndice a las *Institutiones* y contiene numerosos extractos de gramáticas antiguas que no se han conservado en ninguna otra parte.

La importancia singular de Casiodoro reside indudablemente en su papel de pionero del sistema educativo de la Edad Media. Además, la actividad copista de su monasterio conservó numerosas obras antiguas para la Edad Media y para la Edad Moderna.

Cf. también los datos para III.

E: Opera omnia: PL 69, 501-1296; 70.— H. Usener, *Anecdoton Holderi*. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit, Bn 1877 = Hi — NY 1969.— *Chronica*: Th. Mommsen: MGH.AA 11/2 (1894) 109-161.— *De orthographia*: H. Keil: *Grammatici Latini VII*, L 1880, 143-210.— *Expositio Psalmorum*: M. Adriaen = CChr.SL 97-98 (1958).— *Historia Gothorum*: Th. Mommsen: MGH.AA 5/1 (1882).— *Historia tripartita*: W. Jacob / R. Hanslik = CSEL 71 (1952).— *Institutiones*: R. A. B. Mynors, O [2]1961.— *Variae, De anima*: Å. J. Fridh / J. W. Halporn = CChr.SL 96 (1973).— *Variae, Orationum reliquiae*: Th. Mommsen / L. Traube: MGH.AA 12 (1894) 1-385, 457-484.

T: L. Helbing, Eins 1965 [*De anima*].— W. Martens, L 1884 [*Historia Gothorum*].

I: M. Di Marco, *Concordanza del «De anima» di Cassiodoro*, Soveria 1992.

L: general: P. Lehmann, «Cassiodorstudien»: Ph. 71 (1912) 278-299; 72 (1913) 503-517; 73 (1914-1916) 253-273; 74 (1917) 265-269.— A. van de Vyver, «Cassiodore et son oeuvre»: Spec. 6 (1931) 244-292.— P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, P [2]1948, 313-341.— S. J. B. Barnish, «The Work of Cassiodorus after His Conversion»: *Latomus* 48 (1989) 157-187.

De anima: F. Zimmermann, «Cassiodors Schrift "Über die Seele"»: JPhST 25 (1911) 414-449.— A. Crocco, «Il "*Liber de anima*" di Cassiodore»: SapDom 25 (1972) 133-168.— F. d'Elia, *L'antropologia di Cassiodoro tra ispirazione agostiniana e suggestioni del mondo classico*. Note teoriche e filologiche sul *«De anima»*, R 1987.

Historia: C. Cipolla, «Considerazioni sulle "*Getica*" di Jordanes e sulle loro relazioni colla "*Historia Getorum*" di Cassiodoro Senatore»:MAST.M 43 (1893) 99-134.— Th. Mommsen, *Ostgothische Studien*. Gesammelte Werke VI, B 1910, 362-484.— S. Lundström, *Zur Historia Tripartita des Cassiodor* = AUL.T 49/1 (1952).— B. Tönnies, *Die Amalertradition in den Quellen zur Geschichte der Ostgoten*. Untersuchungen zu Cassiodor, Jordanes, Ennodius und den *Excerpta Valesiana*, Hi 1989.

Institutiones: M. G. Ennis, *The Vocabulary of the Institutiones of Cassiodorus*. With Special Advertence to the Technical Terminology and its Sources = SMRL 9 (1939.— A. van de Vyver, «Les *Institutiones* de Cassiodore et sa fondation à *Vivarium*»: RBen 53 (1941) 59-88.— F. Trocarelli, *«L'Ordo generis Cassiodororum* e il programma pedagogico delle *Institutiones*»: REAug 35 (1989) 129-134.

Comentario de los salmos: U. Habner, *Cassiodors Psalmenkommentar*. Sprachliche Untersuchungen = MBM 13 (1973).— R. Schlieben, *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike*. Die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors = AKG 46 (1974).— R. Schlieben, *Cassiodors Psalmenexegese*. Eine Analyse ihrer Methoden als Beitrag zur Untersuchung der Geschichte der Bibelauslegung der Kirchenväter und der Verbindung christlicher Theologie mit antiker Schulwissenschaft = GAB 110 (1979).

Variae: A. Th. Heerklotz, *Die «Variae» des Cassiodorus Senator als kulturgeschichtliche Quelle*, Hei 1926.— O. J. Zimmermann, *The Vocabulary of the «Variae» of Cassiodorus*. With Special Advertence to the Technical Terminology of Administration = SMRL 15 (1944) = Hi 1967.— Å. J. Fridh, *Études critiques et syntaxiques sur les «Variae» de Cassiodore* = GVSH.H 6. Ser. 4/2 (1950).— Å. Fridh, *Terminologie et formules dans les «Variae» de Cassiodore* = SGLG 2 (1956).— Å. Fridh, *Contribution à la critique et à l'interprétation des «Variae» de Cassiodore*, Goteborg 1968.— M. Reydellet, «La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville» = BEFAR 253 (1981) 183-253.— G. Vidén, *The Roman Chancery Tradition*. Studies in the Language of *Codex Theodosianus* and Cassiodorus' *Variae* = SGLG 46 (1984).—

V. A. Sirago, *Puglia e Sud Italia nelle «Variae» di Cassiodore*, Bari 1987.— L. Viscido, *Studi sulle Variae di Cassiodore*, Soveria 1987.— R. MacPherson, *Rome in Involution*. Cassiodorus' *Variae* in Their Literary and Historical Setting, Posen 1989.

IV. BENITO DE NURSIA

El tercer contemporáneo de Boecio y de Casiodoro, que nació igualmente en Italia entre los años 480 y 490 y que prestó servicios impagables en la fundamentación de la Edad Media, fue Benito de Nursia. Su nombre y obra de tal modo han brillado más que la de ambos políticos y eruditos que él ostenta hoy el singular título honorífico de «Padre de Occidente». En efecto, el Occidente cristiano tal como se ha configurado históricamente es impensable sin la fuerza configuradora del monacato benedictino. Cabe, sin embargo, concebir a Boecio, Casiodoro y Benito como el trinomio que conservó, complementándose entre ellos, las tres partes más importantes de la cultura y erudición antiguas: Boecio la filosofía, Casiodoro la lengua y la literatura insertadas ya en un espacio vital monástico y en la cultura eclesiástica, y Benito completó todo eso elevando el estudio y la actividad intelectual —a diferencia de anteriores modos de vida monástica hostiles a la formación intelectual— a la categoría de elemento integrante del monacato. Cierto que el origen e historial de Benito difieren sustancialmente del de sus dos contemporáneos. Él no desciende de una estirpe nobiliaria, aunque sí de una respetada y pudiente familia burguesa de Nursia (hoy: Norcia, en Umbria), como lo acredita el hecho de que estudiara en Roma. Y tampoco mostró jamás interés por la carrera política o por otros estudios filosóficos y literarios.

El papa Gregorio Magno le levantó en el segundo libro de sus *Diálogos* (593/594) un monumento hagiográfico que constituye nuestra fuente casi exclusiva de su biografía. Respondiendo a la finalidad de la obra de informar —en paralelo con las historias monásticas orientales— de los milagros de los santos italianos, comienza ella ya con el topos del *puer senex*, y está plagada de milagros. Con todo, si se distingue con ponderación entre lo legendario y lo histórico, la fuente puede ser considerada básicamente fiable pues contiene muchos hechos y datos exactos y detallados, corroborados en parte en otros lugares. Además, se basa en el testimonio de cuatro discípulos de Benito, uno de los cuales fue abad del monasterio lateranense de Roma. En general, la crítica de una obra de esas características debe guardarse de un raciona-

lismo exagerado, pues no todo relato de milagro pertenece *eo ipso* al género de las leyendas, y en principio las valoraciones de tentaciones, luchas con demonios, visiones, etc., no tienen por qué no prestar atención a aspectos de la fe.

Según el relato de Gregorio, de tal modo repugnó a Benito el desenfreno de la ciudad de Roma en cuanto comenzó allí sus estudios que se retiró con su nodriza a Enfide (hoy: Affile de Aniano), en los Montes Sabinos, donde obró inmediatamente su primer milagro. Su nodriza había pedido prestado a una vecina un filtro de barro que se le hizo pedazos, pero se ensambló de nuevo gracias a la oración de Benito. Tampoco permaneció mucho tiempo en Enfide. Ansiaba ardientemente una soledad completa. Por eso se retiró a una cueva inaccesible próxima a Sublacus (hoy: Subiaco), tras haber recibido en el camino —según una vieja tradición anacoreta— el hábito religioso de manos de un monje llamado Romano. En esa cueva, que puede verse todavía hoy debajo del monasterio de Subiaco *(sacro specco)*, permaneció tres años y se nutría con los alimentos que el monje Romano le hacía llegar en una cesta que descolgaba desde la roca. La vida de eremita le granjeó en los alrededores —igual que a los anacoretas de Oriente— fama de santo, pero también tentaciones (carnales) a las que él combatía utilizando, entre otros procedimientos, el de lanzarse desnudo a un matorral de pinchos y de ortigas, que también se ve hoy junto a la cueva. Dada su fama, una comunidad monástica vecina (¿Vicovaro?) le pidió que asumiera la dirección de ella. Pero Benito fracasó en el empeño porque los miembros de la comunidad no querían cumplir sus severas exigencias. Quisieron incluso envenenarlo con una bebida, pero él escapó a esa trampa porque, como de costumbre, bendijo el vaso con la señal de la cruz y éste se rompió. Entonces él se volvió a su cueva.

Pero con aquel episodio terminó el período de soledad de Benito porque entonces se difundió su fama y se agruparon discípulos a su alrededor con los que fundó en el entorno doce monasterios de doce monjes cada uno dirigidos respectivamente por un abad; y romanos distinguidos comenzaron a poner bajo su custodia a sus hijos jóvenes; entre ellos, los futuros santos Mauro y Plácido. Gregorio caracteriza a éste último como «niño»; en cambio Mauro obra enseguida (de modo inconsciente) algunos milagros: una hoz que se desprende del mango a un rudo monje godo y cae al lago emerge por orden de Mauro y se une al mango como antes. Cuando Plácido va a sacar agua del lago y cae en él, Benito envía a Mauro para que lo salve. Éste lo hace con celo y no llega a caer en la cuenta de que está andando sobre las aguas. Pero también aquí los éxitos de Benito le hacen presa de la envidia de una clerecía menos perfecta, de un presbítero llamado Florencio, de una iglesia vecina. Éste intenta primero envenenar a Benito con un pan, pero un cuer-

vo inspirado por Dios salva a Benito. «Como no podía matar el cuerpo del maestro encauzó sus maquinaciones a corromper las almas de los hermanos» y envió al jardín del monasterio bailarinas desnudas. Benito reaccionó a las nuevas tentaciones igual que antes: se retiró de su adversario, abandonó Subiaco y se dirigió con algunos hermanos al *Mons Casinum* (hoy: Monte Casino), a unos 140 km al sur de Roma, en la *Via Latina.*

En el *Mons Casinum* Benito se encontró con un ancestral culto de Apolo (¿o de Júpiter?) en las alturas, de modo que la fundación de su monasterio se convirtió al mismo tiempo en un acto misionero pues —contra la oposición de los demonios— sustituyó el templo por una iglesia dedicada a san Martín y el altar colocado sobre la cima del monte por una capilla dedicada a san Juan. Benito no abandonaría ya el monasterio de *Mons Casinum*; ni siquiera para fundar un monasterio en Terracina. Para ello se limitó a enviar a algunos hermanos. En relación con su hermana Escolástica, que vivía en las proximidades como abadesa de un monasterio, Gregorio cuenta dos milagros conocidos: en la visita anual que le hacía su hermano ella le pidió que él y sus acompañantes pasaran la noche con ella, lo que Benito había rechazado para observar de modo estricto su regla monástica. Entonces Escolástica oró para que descargara toda una tempestad que obligara a Benito a quedarse. Y así sucedió inmediatamente. Tres días más tarde, Benito vio cómo subía al cielo el alma de su hermana en forma de paloma. (Todos estos sucesos fueron pintados más tarde en los frescos de las paredes y del techo de la iglesia del monasterio de Subiaco, y todavía hoy mantienen un cuervo en el jardín del monasterio.)

Es posible fechar una serie de sucesos que tienen lugar durante el tiempo monástico en *Mons Casinum* y que ofrecen así puntos de apoyo fiables para este período. La hambruna de los capítulos 21, 28-29 sucede en los años 537/538; Germano de Caputa [capítulo 35] murió a principios del 541; Totila, rey godo del que Gregorio cuenta el milagro de que hizo presentarse a otro en su lugar pero al que Benito desenmascaró nada más presentarse. visitó a Benito en la segunda mitad del año 546 [capítulos 14-15]; Sabino de Canosa fue a primeros del 547 [15]; y el rey godo Zalla mencionado en el capítulo 31 hizo sus fechorías desde el año 542 hasta el 552. Estos datos concuerdan plenamente con la tradición de que Benito fue a Casino hacia el 529/530 y que murió allí hacia el 547. Hoy, sin embargo, se retrasa la fecha de su muerte hasta el año 555 o 560.

B: BHB.
E: A. de Vogüé / P. Antin = SC 260 (1979) 120-249 [*Dialogi II* TfÜK].
T: Diálogo II: Th. Kranzfelder = BKV[1] I (1873) 72-127.— J. Funk =

BKV[2] II (1933) 50-105.— F. van der Meer / G. Bartelink, St. Ottilien 1980.

L: artículos de léxico: H. Emonds: RAC 2 (1954) 130-136.— A. de Vogüé: TRE 5 (1980) 538-549.— T. G. Kardong: EEC 148-150.— S. Zincone: EECh I 119.

Misceláneas: E. von Severus, *Gemeinde für die Kirche*. Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk Benedikts von Nursia = BGAM.S 4 (1981).— P. Tamburrino (ed.), *S. Benedetto e l'Oriente cristiano*, Novalesa 1981.— Atti del 7° Congresso Internazionale di studi sull'alto medioevo, 2 vols., Spoleto 1982.— *Monastica II* = MCass 46 (1984).

Estudios: I. Herwegen, *Der hl. Benedikt*. Ein Charakterbild, Dü [4]1951.— G. Turbessi, *Ascetismo e monachesimo in S. Beneditto*, R 1965.— B. Jaspert, «Benedikt von Nursia — der Vater des Abendlandes? Kritische Bemerkungen zur Typologie eines Heiligen»: EuA 49 (1973) 90-104, 190-207.— A. de Vogüé, *Autour de St. Benoît* = VieMon 4 (1975).— M. Puzicha, «Benedikt von Nursia — Ein Mensch "*per ducatum evangelii*". Die Gestalt Benedikts bei Gregor d. Gr. im zweiten Buch der Dialoge»: RBS 17 (1992) 67-84.

La Regla

«*Ora et labora*» se ha convertido en la quintaesencia del monacato benedictino y de su espíritu a pesar de que esa máxima no está así en la Regla. Adalbert de Vogüé, importante editor y estudioso de la Regla, se adhiere a la crítica según la cual el famoso eslogan recorta la intención del conjunto de la Regla, y opina que habría que completar la máxima de la siguiente manera: «*Ora, labora, lege, meditare*» (SC 86a, 339). Con todo, el tan lapidario «*Ora et labora*» puede conservar toda su validez porque «trabajo» significa para Benito —como ya para Agustín— no sólo trabajo manual, sino también lectura y estudio; y oración no es sólo la oración coral, sino también el adentrarse profundamente en Dios y en su palabra a través de la meditación. Pues sólo se puede responder a la pregunta de por qué precisamente la regla monástica de Benito ha llegado a ser la más exitosa de todos los tiempos y no la regla de Agustín u otra bastante más antigua teniendo en cuenta su profundo conocimiento del alma humana, su experiencia tamizada por una crítica reflexiva, el consiguiente equilibrio moderado y su capacidad de adaptación: «*In qua institutione nihil asperum, nihil grave, nos constituros speramus* — esperamos no fijar en esta instrucción nada opresivo ni nada insoportable» (pr 46). Y Gregorio Magno opina de la Regla en sus *Diálogos* (II 36): «*Discretione praecipuam, sermone luculentam* — sobresaliente en discreción, iluminadora en la formulación».

No cabe dudar seriamente de la autoría de Benito a pesar de que la historia del texto y de la transmisión deparan algunas sorpresas. En los estudios sobre la Regla, iniciados a partir del 1880, se llegó a la conclusión de que el supuesto «Autógrafo» de Benito salvado en la conquista de Monte Casino por los lombardos en el 577 es sólo una versión próxima al original. Probablemente nunca existió un autógrafo porque Benito dictó su Regla a un escribano. Se demostró que el *Textus receptus* no era una transmisión fiel del «*Textus purus*», ampliamente difundido enseguida del 787 por el Normalcodex treveriense de Carlomagno, sino, más bien, el resultado de una fusión del siglo IX con un «*Textus interpolatus*» del siglo VII que normaliza el latín tosco de Benito, abrevia el prólogo y otros pasajes del texto y añade explicaciones. Así, por ejemplo, la Regla no comienza originariamente con la expresión ya famosa «*Ausculta, o fili*», sino con «*Obsculta, o fili*». La Regla no es el resultado de una gran intuición, sino que representa el destilado de la experiencia monástica de Benito a lo largo de toda su vida, anotado, revisado varias veces y completado por él hacia el final de su vida, hacia el 550, en Monte Casino. Esto se percibe de manera especial en la añadidura de los capítulos finales 67-73. Precisamente eso hizo que la Regla fuera de una pieza; e irradia así gran cautela y prudencia.

La Regla consta de un prólogo extenso que, tomando como referencia palabras del Nuevo Testamento, exhorta en tono homilético a dar una orientación radicalmente cristocéntrica a la vida monástica, y de 73 capítulos que hablan de lo siguiente:

1. Las cuatro clases de monjes: cenobitas y anacoretass como formas de vida aceptables: sarabaitas y girovagos (pequeños grupos sin regla y monjes itinerantes) como formas de vida rechazables.

2-3. El abad y el consejo de los monjes. El abad actúa en el monasterio como representante de Cristo, es responsable sólo ante Dios, en el que han de inspirarse sus pautas. Por eso, deberá distinguirse por una mayor perfección y ejemplaridad en el afán de buscar a Dios; no deberá hacer distinciones humanas entre los monjes, y su función como padre deberá estar presidida por la prudencia y la mesura. En asuntos importantes ha de recabar el consejo de los hermanos que, a su vez, están obligados a obedecer las decisiones del abad.

4-7. Las virtudes de los monjes: la observancia de los mandamientos, las obras de misericordia, modestia, oración, devoción, obediencia, silencio, humildad.

8-20. El orden de la oración coral, de la santa misa y de la postura recta para orar.

21-30. El orden disciplinario del monasterio: decanos, horas de dormir, transgresiones y castigos, reconciliación.

31-49. Los diversos cargos y tareas: despensero, servicio en la cocina, enfermero, lector, comida y bebida, orden de la mesa, plan del día, trabajo.

50-66. Las relaciones del monasterio con el exterior, huéspedes, carteo, ornato, admisión de monjes, niños y sacerdotes, jerarquía, elección del abad y nombramiento de prior, portero, cercado del monasterio. Aquí está también la famosa *stabilitas loci* benedictina, de la que el monje que es admitido debe hacer voto junto con el de conducta pura *(conversio morum)* y con el de obediencia *(oboedientia)* [58,17].

Los capítulos 67 - 73 añaden apéndices sueltos que recogen y precisan cuestiones ya tratadas: viajes, incapacidad para cumplir una tarea, disciplina y obediencia de los hermanos entre sí, fervor. Las palabras finales [73] indican con claridad que la Regla no puede contener una orientación concreta para todas las cosas, y que la Sagrada Escritura y los Padres suministran la directriz básica.

La estructura pone de manifiesto que en la Regla benedictina no hay una sistematización rígida, pero sí un orden objetivo recíproco basado en la experiencia.

Benito no partió de cero al componer su Regla, sino que, además de asentarse sobre la Sagrada Escritura, cuenta ya con una tradición monástica centenaria de Oriente y de Occidente, claramente detectable en el texto: Pacomio, Basilio el Grande, las *Vitae Patrum*, Agustín y Casiano. La Regla de Benito tiene una relación especial con la llamada *Regula magistri*, con la que comparte aproximadamente un tercio del texto (Prólogo, capítulos 1, 2, 4-7) y su estructura general. Hasta el 1937 se creyó que la *Regula magistri* era una copia del siglo VII de la Regla de Benito, pero desde entonces es admitida de modo casi general la tesis de Dom Augustin Genestour, monje benedictino de Solesmes, de que, por el contrario, la Regla de Benito depende de la *Regula magistri*; tal vez a través de la *Regula Eugippii*, una de sus dos testigos textuales más antiguos, redactada antes del 534 por el abad Eugippio en Lucullanum, cerca de Nápoles († h. 535), por tanto no lejos de Monte Casino. El talento de Benito y la base del éxito sobresaliente de su Regla consisten en que él no se limitó a recopilar la tradición, sino en que reelaboró de tal modo esa tradición que creó un todo nuevo desde la idea directriz de un estricto cristocentrismo en torno al cual se apiña la comunidad monástica *(ecclesiola)* como familia espiritual. Más allá de las cualidades internas de la Regla, contribuyó de modo sustancial, quizá decisivo, a su difusión el testimonio de los *Diálogos* de Gregorio Magno, así como el hecho de que este papa encargara a los monjes benedictinos la tarea de misionar Inglaterra (596).

Cf. también los datos para IV y para la Introducción de capítulo 8.
Regula Benedicti:
B: RBS.— A. M. Albareda, *Bibliografía de la Regla Benedictina*, Montserrat 1933.— B. Jaspert, «*Regula Magistri — Regula Benedicti*. Bibliographie ihrer historisch-kritischen Erforschung 1938-1970»: StMon 13 (1971) 129-171 [*ID*, «Studien zum Mönchtum» = RBS.S 7 (1982) 147-85].— B. Jaspert, *Bibliographie der Regula Benedicti 1930-1980*. Ausgaben und Übersetzungen = RBS.S 5 (1983).
E: PL 66, 215-932 [TK].— A. de Vogüé / J. Neufville = SC 181-186a (1971-7) [TfÜK. 186a = d RBS.S 16 (1983)].— F. Villégas / A. de Vogüé = CSEL 87 (1976) [*Regula Eugippii*].— R. Hanslik = CSEL 75 ([2]1977).— Ph. Schmitz / A. Borias, *Règle de saint Benoît*, Tu [5]1987 [ETfÜ concordancia].
T: P. Bihlmeyer: BKV[2] 20 (1914) 231-325.— B. Steidle, Beuron [2]1975 [TdÜ].— G. Holzherr, Zu — Eins — Co 1980 [ÜK].— Salzburger Äbtekonferenz (ed.), Beuron 1992 [ETdÜ].
I: B. Dalman, *Lèxic d'espiritualitat benedictina* = SubMon 18 (1987).
L: artículos de léxico: F. Renner: TRE 5 (1980) 573-577.
Misceláneas: B. Steidle (ed.), *Commentationes in Regulam S. Benedicti* = StAns 42 (1957).— *Hacia una relectura de la Regla de San Benito* = StSil 6 (1980).— J. Gribomont (ed.), *Commentaria in s. Regulam I* = StAns 84 (1982).— B. Jaspert, *Studien zum Mönchtum* =RBS.S 7 (1982).— A. de Vogüé, *Le Maître, Eugippe et saint Benoît*. Recueil des articles = RBS.S 17 (1984).
Estudios: BALCI.— Ben.— BenR.— BenS.— BGL.— BHB.— RBen.— RBS.— RBS.S.— I. Herwegen, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Eins — Co — V 1944.— O. Porcel, *La doctrina monástica de san Gregorio Magno y la «Regula monachorum»*, M 1950.— A. Blazovich, *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel*, V 1954.— G. Holzherr, *Regula Ferioli*. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und zur Sinndeutung der Benediktinerregel, Eins — Zu — Co 1961.— A. de Vogüé, *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît* = TET (1961).— S. Pawlowsky, *Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti* = WBTh 9 (1965).— G.-M. Widhalm, *Die rhetorischen Elemente in der Regula Benedicti* = RBS.S 2 ([2]1977).— A. de Vogüé, *Die Regula Benedicti*. Theologisch-spiritueller Kommentar = RBS.S 16 (1983) [= f SC 186a (1977)].— P. Miquel, *La vie monastique selon saint Benoît*, P 1979.— U. K. Jacobs, *Die Regula Benedicti als Rechtsbuch*. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung, Co 1987.— M. Kaczmarkowski, «Zur Textstruktur der Mönchsregel des hl. Benedikt von Nursia»: M. van Uytfanghe /

R. Demeulenaere (eds.), *Aevum inter utrumque* (FS G. Sanders) = IP 23 (1991) 277-287.
Regula magistri:
E: A. de Vogüé / J.-M. Clément / J. Neufville / D. Demeslay = SC 105-107 (1964-5) [TfÜK].— F. Villégas / A. de Vogüé = CSEL 87 (1976) [*Regula Eugippii*].
T: A. Ohlmeyer, Münsterschwarzach 1974.— S. Frank, St. Ottilien 1989.
I: M. J. Cappuyns, *Lexique de la Regula Magistri* = IP 6 (1964) [índice de palabras].
L: *Misceláneas*: B. Steidle (ed.), *Regula Magistri — Regula S. Benedicti. Studia Monastica* = StAns 44 (1959).— L. Eberle / C. Philippi (eds.), *The Rule of the Master*, Kalamazoo 1977.
Estudios: A. de Vogüé, «La Règle du Maître et les Dialogues de S. Grégoire»: RHE 61 (1966) 44-76.— B. Jaspert, *Die Regula Benedicti — Regula Magistri — Kontroverse* = RBS.S 3 ([2]1977).

V. GREGORIO MAGNO

«*Consul Dei*» (Cónsul de Dios), reza la lápida funeraria de Gregorio Magno en la Basílica de San Pedro de Roma. Y ese texto describe con pregnancia concisa la doble función eclesiástica y civil que debió desempeñar este papa respondiendo a las exigencias de su tiempo. Las ejerció con tal maestría que es uno de los pocos personajes de la historia que ha merecido el sobrenombre de «Magno» y —junto con Ambrosio, Jerónimo y Agustín— es uno de los «cuatro grandes doctores de la Iglesia de Occidente». Bizancio había comenzado en el 535 la tarea de recuperar Italia para el imperio romano, pero el norte y centro de Italia fueron a parar a los lombardos en el 568, de modo que el territorio romano (bizantino) quedó reducido a los exarcados de Rávena y Roma, al sur de Italia y a Sicilia. En el 585, Leovigildo, rey visigodo, conquistó la totalidad de España. Su hijo Recaredo se convertiría del arrianismo a la fe católica en el 587. Francia se había convertido desde los días de Clodoveo († 511) en la gran potencia de Europa occidental. Y al abrazar la fe católica (98/99) pasó a ser fuente de esperanza y factor integrador de la Iglesia. En este juego de las potencias entre Bizancio, lombardos, francos y godos tocó a Gregorio, como papa desde el 590, la difícil tarea de conservar el «*Patrimonium Petri*» y de promover la fe en las iglesias occidentales. Y eso abarcaba —por un lado— política, administración y compromiso social y —por el otro— proclamar la fe y misionar. Como otros muchos obispos salidos de la

clase alta cristiana desde el siglo IV y que habían asumido posiciones de liderazgo tanto en el plano civil como en el eclesiástico, Gregorio reunía —por su ascendencia, formación e historial— todas las condiciones para llevar a cabo con brillantez esas tareas.

Gregorio vino al mundo hacia el 540 en el seno de una familia de rango patricio emparentada con los Anicieri (veáse Boecio). Vio la luz en Roma, en la que existía tanto una tradición de cargos públicos como una espiritualidad eclesiástica. Dos de sus antepasados habían sido ya papas (Félix III 483-492, y Agapito 535-536); su padre, *regionarius* (sin duda un cargo en la administración pontificia); y tres tías fueron monjas. Gregorio recibió una sólida formación «clásica» como, a juzgar por sus escritos, se podía recibir aún en la Roma del siglo VI. Y siguiendo la tradición familiar, emprendió el *cursus honorum*. En el 572/573, como *praefectus urbi*, fue el funcionario más alto de la administración civil de Roma. Y eso presuponía los correspondientes conocimientos excelentes y experiencia. Todo ello le sería de gran utilidad más tarde como papa. Pero en el 574 abandonó su carrera civil y —siguiendo la tradición apreciada desde los Capadocios y realizada hasta Casiodoro— se retiró a una comunidad monástica en el palacio de la familia en el Celio, al que transformó en un monasterio dedicado a san Andrés. Pero no ejerció de abad. Además fundó otros seis monasterios en propiedades familiares de Sicilia. Sin duda, en los monasterios de Gregorio reinaba un espíritu benedictino; él leyó durante ese tiempo la Regla de Benito, y sus *Diálogos* proclaman con nitidez su alto aprecio de Benito, pero sin que estuviera vigente de modo formal la Regla. Durante los años que pasó en el monasterio, Gregorio se dedicó con intensidad al estudio de la Escritura y de los Padres (Jerónimo, Agustín, Benito, Juan Casiano). De ese modo completó su formación profana con la teológica, igualmente esmerada, que resultará muy provechoso en su futuro ministerio.

Como sucedió a Basilio el Grande y a Agustín, tampoco a Gregorio le sería concedido terminar sus días en un retiro monástico. La jerarquía eclesiástica necesitaba urgentemente sus talentos. Sin embargo, durante toda su vida anheló, aunque en vano, poder retirarse de la necesaria *vita activa* a la monástica *vita contemplativa*. Las incursiones de los lombardos hasta el centro de Italia desconectaron más y más a Roma de la sede del exarca de Rávena, de modo que el papa se vio obligado a mantener a través de un embajador *(Apocrisiario)* acreditado en Constantinopla el contacto directo con el emperador y con las instancias del gobierno a fin de recabar ayuda para la Italia acosada. El papa Benedicto I (575-579) o el papa Pelagio II (579-590) eligió hacia el 579 a Gregorio para ese cargo y lo ordenó de diácono. La estancia en la capital del imperio redondeó la experiencia de Gregorio en el campo político-

eclesiástico, político y civil. Y le permitió entablar numerosos contactos importantes que mantendría durante el resto de su vida. Entre ellos cabe señalar el que inició con Leandro de Sevilla, que le resultaría muy útil más tarde.

En el 585/586 el papa lo retiró de Constantinopla; probablemente porque los resultados diplomáticos no colmaban sus expectativas. Y convirtió a Gregorio, de nuevo monje en San Andrés, en uno de sus asesores más importantes. El invierno del 589/590 provocó inundaciones catastróficas y una horrible hambruna a la que siguió una epidemia de peste que se llevó por delante al papa Pelagio II el 7/8 de febrero del 590.[4] Como diácono, Gregorio debió encargarse de la asistencia social y caritativa de la población. Y desempeñó de tal modo su función que se convirtió en un personaje muy popular; hasta el punto de que fue elegido espontáneamente para suceder al papa difunto en la sede de Roma. Una vez recibida la aprobación imperial, fue consagrado y entronizado el 3 de septiembre del 590. A decir verdad, la noticia de que Gregorio dudó en asumir el cargo respondía a uno de los *topoi* hagiográficos conocidos desde el siglo IV (Agustín, Martín de Tours), y la leyenda posterior lo ornamentó suntuosamente con intentos de huida. Sin embargo, no hay motivos para dudar del núcleo de la información. Esto vale de manera especial en el caso de Gregorio, que no quería abandonar su modo de vida monástico y que durante todo su pontificado estuvo tan débil y enfermo que pasó en cama la mayor parte del tiempo y ni una sola vez pudo pronunciar una homilía en público. Sin embargo, eso no le hizo rehuir la carga. Las 857 piezas que abarca el registro epistolar de su cancillería ofrecen información viva de las muy diversas, amplias y difíciles tareas que llevó a cabo durante sus catorce años de pontificado hasta su muerte el 13 de marzo del 604.[5]

Cinco grandes campos de tareas requirieron la atención de Gregorio: 1. la preocupación por la comunidad romana, la ciudad y todo el «*Patrimonium Petri*» no sólo en el aspecto eclesiástico y religioso, sino también en el político, social y caritativo; 2. las relaciones con la Roma de Oriente; 3. los lombardos; 4. como patriarca de Occidente, la preocupación por la conservación y propagación de la fe en todo el territorio del patriarcado, que se extendía desde el norte de África hasta Britania pasando por España y por las Galias; y 5. su actividad como escritor. Ya la diversidad y problemática de estas tareas permiten medir las grandes prestaciones de Gregorio.

4. Manselli (TRE 12, 934) en contra según Bertolini: 5 de febrero.

5. Generalmente se da como día de su muerte el 12 de marzo, invocando el *Liber Pontificalis*, pero el *III idus martias* mencionado ahí es el 13. Markus (TRE 14, 136) señala, en cambio, el 6.

1. Gregorio reorganizó la curia romana y toda la administración de las propiedades *(Patrimonium Petri)* de la Iglesia romana que se extendían hasta Campania, Sicilia, Cerdeña, norte de África, las Galias y Dalmacia, y de las que afluía el dinero para sufragar, principalmente, las necesidades de los pobres y de los refugiados, cuyo número se incrementaba sin cesar a causa de los avances de los lombardos. Dedicó grandes esfuerzos a mejorar la conducta del clero, a la elección de obispos ajustada a las normas, a la reorganización de obispados, a intensificar la pastoral mediante la celebración de sínodos y a vigorizar la respectiva jurisdicción competente. En todo ello siguió las directrices que él mismo había recogido en la *«Regula pastoralis»*. Además, desde el siglo IV pero en especial desde la legislación de Justiniano (527-565), eran competencia de los obispos, sobre todo del obispo de Roma, tareas judiciales y la instancia de apelación frente a las instituciones civiles.

2. Durante el reinado de los emperadores Mauricio (582-602) y Focas (602-610) las relaciones políticas y eclesiásticas con la Roma de Oriente discurrieron casi sin problemas durante el pontificado de Gregorio, debido quizás a sus buenos contactos mantenidos desde sus tiempos de *apocrisiario*. Sólo hubo tensiones serias en dos asuntos: en los esfuerzos de Gregorio por llegar a la paz con los lombardos y en el 595, cuando Juan, patriarca de Constantinopla, se arrogó oficialmente el título «οἰκουμενικός» (del mundo entero), que sigue llevando hasta hoy el patriarca de Constantinopla y que Gregorio consideró como una petulancia y como ataque a su primado. Curiosamente, él contraatacó creando el título de modestia que los papas llevan hasta hoy: *servus servorum Dei*.

3. Como es natural, el avance de los lombardos en Italia constituyó el problema política y eclesiásticamente más apremiante pues en su mayor parte ellos eran paganos aún y sólo unos pocos, entre ellos los reyes, eran cristianos, pero arrianos. Sólo la reina Teodolinda (598-627/628), con la que Gregorio mantuvo correspondencia epistolar, profesó la fe católica. Toda la defensa y abastecimiento de Roma, las negociaciones con los lombardos y el pago de tributos incumbieron a Gregorio, consciente de que Bizancio no estaba en condiciones de prestar una ayuda real. Por eso, puso todo su empeño en llegar a un entendimiento pacífico con los lombardos. Pero tal acuerdo suscitó la reacción violenta del exarca de Rávena y frenó la acción misionera entre los lombardos. Gregorio tuvo éxito en esa política en cuanto que Teodolinda medió en el 598 y en el 603 para que se llegara a dos acuerdos entre su esposo Agilulfo y el papa Gregorio. Y con el bautizo católico de su hijo Adaloaldo se suprimió la prohibición de administrar el bautismo católico dictada por los lombardos.

4. De la actividad de Gregorio como patriarca de toda la Iglesia de lo que era entonces la parte occidental del imperio romano destaca el

envío de misioneros a Britania, que llevaba casi dos siglos (desde el 407) fuera de la obediencia de Roma y donde había desaparecido toda huella de una acción misionera anterior. La *Vita* de Whitby y más tarde la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (II 1) de Beda el Venerable cuentan con diferencias marginales la conocida historia del singular encuentro de Gregorio con anglos en el mercado de esclavos de Roma antes de su pontificado. Refiere esa historia que un día fue Gregorio al Foro, adonde habían llegado nuevas mercancías; entre ellas, muchachos de bella figura, de piel clara y de rubios cabellos. Como les preguntara de dónde procedían, ellos le respondieron que de Britania, de la estirpe de los anglos *(Angli)*, a lo que él habría exclamado: «¡No podía ser de otro modo, pues hasta tienen cara de ángeles! *(angeli)*». Luego él habría interpretado el nombre de la provincia *Deiri* como «salvada de la cólera *(de ira)* de Dios» y el nombre de su rey Aelle como alusión al Aleluya. Añade la historia que Gregorio quiso emprender inmediata y personalmente la tarea de misionar a los anglos, pero que se lo prohibió el obispo. Pero cuando sucedió a Pedro pudo traducir su deseo en hechos y envió en el 596 a Agustín, prior de su monasterio de San Andrés, con 40 monjes a Britania. Éstos se encontraron en la corte del rey Etelberto, en Canterbury, con la reina Berta, católica oriunda de las Galias, y con la capilla real que ésta había dedicado a san Martín como el santo galo más popular. Dejando a un lado qué hay de histórico en el encuentro en el Foro romano, la historia relata con tino el celo misionero de Gregorio, que se extendió igualmente al reino visigodo de España convertido al catolicismo desde el 587 (conversión del rey Recaredo) o desde el 589 (tercer concilio de Toledo) —en contacto estrecho con Leandro de Sevilla, al que conociera en Constantiopla— y a las Galias y a los francos, así como a las corrientes heréticas del norte de África.

5. Además de las obras que mencionaremos luego con detalle, desde su época de *apocrisiario* en Constantinopla hasta el año 594 Gregorio escribió homilías y comentarios exegéticos sobre Ezequiel, 1 Reyes, Cantar de los Cantares y evangelios. Del tiempo posterior, condicionado sin duda por la salud, quedan sólo cartas. Sin duda que ejerció una influencia duradera en la configuración y reforma de la liturgia de su tiempo; hasta el punto de que el sacramentario y el antifonario que llevan su nombre están en su tradición, aunque él no fue su autor.

B: R. Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, R 1990.
E: *Opera omnia*: PL 75-79.— PLS IV 1525-1585.— *Gregorii Magni Opera*, R 1992ss. [TiÜ].— *Expositiones in Canticum Canticorum, Expositiones in librum primum Regum*: P. Verbraken = CChr.SL 144 (1963).— *Expositiones in Canticum Canticorum*: R. Bélanger = SC 314 (1984) [TfÜK].— *Expositiones in librum primum*

Regum: A. de Vogüé / Ch. Vuillaume = SC 351, 391 (1989-1993) [TfÜK].— *Homiliae in Ezechielem*: M. Adriaen = CChr.SL 142 (1971).— Ch. Morel = SC 327, 360 (1986-1990) [*I-II* TfÜK].— *Vita*: LP I 312-314.— H. Grisar, «Die Gregorbiographie des Paulus Diaconus in ihrer ursprünglichen Gestalt, nach italienischen Handschriften»: ZKTh 11 (1887) 158-173.— *The Earliest Life of Pope Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*. Text, Translation & Notes by B. Colgrave, Lawrence/KA 1968 = AnnArbor — Lo 1981.

T: *40 Homilien über die Evangelien*, Klosterneuburg 1931.— L. Deimel, *Ostermorgen*, Mg 1940 [*Homiliae in Evangelia*].— G. Bürke = CMe 21 (1983) [*Homiliae in Ezechielem*].

I: CChr.ILL A 8 (1982) [*Expositiones in Canticum Canticorum, Expositiones in librum primum Regum*].— *Thesaurus Sancti Gregorii Magni, Series A: Formae* = CChr.SL (1986).

L: *Artículos de léxico*: P. Cannata: BSS 7 (1966) 222-287.— R. Gillet: DSp 6 (1967) 872-910.— R. Manselli (tr. de G. Rexin): RAC 12 (1983) 930-951.— R. A. Markus: TRE 14 (1985) 135-145.— R. Gillet: DHGE 21 (1986) 1387-1420.— G. A. Zinn: EEC 393-397.— V. Recchia: EECh I 365-368.

Exposiciones de conjunto: F. H. Dudden, *Gregory the Great*. His Place in History and Thought, 2 vols., Lo 1905.— E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft* II, Tb 1933, 306-514.— R. Manselli, *Gregorio Magno*, Turín 1967.— J. Richards, *Gregor der Grosse*. Sein Leben — seine Zeit, Graz — V — Co 1983 [e Lo 1980].— V. Paronetto, *Gregorio Magno*. Un maestro alle origini cristiane d'Europa, R 1985.

Misceláneas: P. Catry, *Parole de Dieux, Amour et Esprit-Saint chez saint Grégoire le Grand* = Vie Mon 17 (1984).— J. Fontaine / R. Gillet / St. Pellistrandi (eds.), *Grégoire le Grand*, P 1986.— *Gregorio Magno e il suo tempo* = SEAug 33-34 (1991).

Pensamiento/teología: G. Dagens, *Saint Grégoire le Grand*. Culture et expérience chrétiennes, P 1977.— G. R. Evans, Thought of Gregory the Great, C 1986.— C. Straw, *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*, Berkeley — Los Ángeles — Lo 1988.— J. Modesto, *Gregor der Grosse*. Nachfolger Petri und Universalprimat = STG 1 (1989).

Exégesis: V. Recchia, *L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei Cantici*, Turín 1967.— P. Meyvaert, «The Date of Gregory the Great's Commentaries on the Canticle of Canticles and on 1 Kings»: SE 23 (1979) 191-216.— V. Recchia, *Le omelie di Gregorio Magno su Ezechiele (1-5)* = QVetChr 8 (1974).— S. Müller, *«Fervorem discamus amoris»*. Das Hohelied und seine Auslegung bei

Gregor dem Grossen, St. Ottilien 1991.— D. Wyrwa, «Der persönliche Zugang in der Bibelauslegung Gregors des Grossen»: H. H. Schmid / J. Mehlhausen (eds.), *Sola Scriptura*. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, Gü 1991, 262-278.— V. Recchia, «I moduli espressivi dell'esperienza contemplativa nelle *Omelie su Ezechiele* di Gregorio Magno: schemi tropi e ritmi»: VetChr 29 (1992) 75-112.

Misión: G. Jenal, «Gregor der Grosse und die Anfänge der Angelsachsenmission (596-604): Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare»: SSAM 32 (1986) 793-849.— A. Furioli, «San Gregorio Magno e l'evangelizzazione degli Anglosassoni. Ambiente, storia e metodologia di un'azione missionaria»: ED 42 (1989) 471-493.

Administración/política: M. Vaes, «La papauté et l'Église franque à l'époque de Grégoire le Grand (590-604)»: RHE 6 (1905) 537-556, 755-784.— E. Spearing, *The Patrimony of the Roman Church in the Time of Gregory the Great*, C 1918.— E. H. Fischer, «Gregor der Grosse und Byzanz. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Politik»: ZSRG.K 36 (1950) 15-144.— O. Giordano, *L'invasione longobarda e Gregorio Magno*, Bari 1970.— V. Recchia, *Gregorio Magno e la società agricola* = VSen NS 8 (1978).— M. Reydellet, «La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville» = BEFAR 253 (1981) 441-503.— G. Jenal, «Gregor der Grosse und die Stadt Rom (590-604)»: F. Prinz (ed.), *Herrschaft und Kirche*. Beiträge zur Enstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen = MGMA 33 (1988) 109-145.

A) *Moralia in Iob*

Durante su tiempo de *apocrisiario* en Constantinopla, Gregorio, a instancias de su amigo Leandro de Sevilla, dio a la comunidad monástica en la que vivía una serie de charlas sobre el libro de Job. Más tarde él completó un comentario continuo en 35 libros, revisó el texto y le dio unidad de estilo, como él mismo escribe en la carta que acompaña al ejemplar para Leandro (*ep* V 53 a). No es posible determinar con exactitud cuándo publicó la obra en la versión completa que tenemos hoy. Markus (TRE 14, 138) presupone que «ella debió existir lo más tarde en el 591»; Adriaen (CChr.SL 143, Vs.), en cambio, en las noticias de las fuentes encuentra tan sólo que Gregorio escribe en el 591 a Leandro (*ep* I 41) que los libros estarían siendo copiados, pero que finalmente Leandro no recibió un ejemplar antes del 595; y que ese ejemplar debió

haber sido completado luego, una vez más, porque XXVII 11 hace referencia a la misión de los anglos. Lo único seguro es que las *Moralia in Iob* fueron publicados después de 579 y antes del 600/602.

Es obvio que la figura de Job se presta para una exégesis moral, y tiene toda una serie de modelos patrísticos. En un primer momento Gregorio aborda una interpretación según el triple sentido de la Escritura: literal, alegórico y moral; pero aplica este programa sólo en los tres primeros libros. A partir del libro cuarto o quinto pasa por alto prácticamente la exégesis literal y la moral ocupa de modo creciente el protagonismo. De ahí que el título *Moralia in Iob*, habitual hoy, sustituyera pronto al título original *Expositio in Iob*. De acuerdo con el triple sentido de la Escritura, en el sentido literal Job representa a la persona histórica afectada por el sufrimiento y la prueba; en el plano alegórico/tipológico a Cristo y a su cuerpo, la Iglesia; y en el plano moral al hombre en su miseria. El camino del hombre a Dios —con la ayuda de los ángeles y de la predicación de los pastores de la Iglesia— conduce a través de las tentaciones del diablo ante todo al conocimiento de uno mismo, que trae los frutos de la humildad, pureza de corazón, temor de Dios y compunción; y hace así que la obra redentora de Cristo resulte eficaz para el hombre concreto. Mientras que Gregorio debe mucho a su lectura de Agustín, sin embargo difiere de él sustancialmente en un punto: asigna a la voluntad libre y a la decisión del hombre un espacio libre bastante mayor frente a la gracia de Dios.

Cf. también los datos para V.

E: R. Gillet / A. de Gaudemaris / A. Bocogmann = SC 32 bis, 212, 221 (1974-1975) [*I-II, XI-XVI* TfÜK].— M.. Adriaen = CChr.SL 143-143 B (1979-1985).

L: R. M. Hauber, *The Late Vocabulary of the Moralia of Saint Gregory the Great*. A Morphological and Semasiological Study = SMRL 7 (1938).— L. Weber, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen*. Ein Bild altchristlicher Lebensführung = Par. 1 (1947).— P. Catry, «Épreuves du juste et du mystère de Dieu. Le commentaire littéral du *Livre de Job* par saint Grégoire le Grand»: REAug 18 (1972) 124-144.— P. Aubin, «Intériorité et extériorité dans les Moralia in Job de saint Grégoire le Grand»: RSR 62 (1974) 117-166.— V. Recchia, «Il metodo esegetico di Gregorio Magno nei "*Moralia in Iob*" (11. I, II, IV, 1-47)»: *Invigilata Lucernis* 7-8 (1985-1986) 13-62.— M. Baasten, *Pride according to Gregory the Great*. A Study of the *Moralia* = SBEC 7 (1986).— J. P. Cavallero, «La técnica didáctica de san Gregorio Magno en los *Moralia in Iob*»: Helm. 41 (1990) 129-188.

B) *Regula pastoralis*

«La Regla pastoral de Gregorio Magno fue para el clero secular lo que la Regla de Benito para los monjes de la Edad Media.» Desde luego que podemos seguir repitiendo este juicio pues ella fue durante siglos el manual básico de espiritualidad y de pastoral de obispos y sacerdotes. Ya en vida de Gregorio se popularizó en Italia, España, Francia e Inglaterra; y en versión griega llegó a Constantinopla, Antioquía, Jerusalén y Alejandría. En la carta de dedicatoria al obispo Juan de Rávena[6], antepuesta al texto, Gregorio mismo señala el motivo y la estructura de la obra. Juan le había censurado por haber dudado en aceptar el episcopado. El librito pretende exponer las razones que le movieron a tal comportamiento, a saber, el respeto reverencial que experimentaba respecto del elevado y difícil ministerio. Gregorio Magno se sitúa así en la tradición de Gregorio de Nacianzo y de Juan Crisóstomo, que también apuntaron idénticas justificaciones. De ahí y de una carta a Leandro de Sevilla (*ep* V 53) se desprende que la obra fue escrita al principio del pontificado de Gregorio; y puesto que la cita una carta sinodal de febrero del 591 (*ep* I 24), hay que colegir que nació entre septiembre del 590 y febrero del 591. En cuanto al contenido, la *Regula* es preparada por *Moralia in Iob;* pero no podemos dilucidar si estaba «ya bastante madura» al comienzo del pontificado de Gregorio y sólo necesitó «el toque final en los primeros meses de su pontificado» (Markus: TRE 14, 136).

«El libro se divide en cuatro partes ... [I] de qué modo llega alguien al ministerio pastoral ... [II] cómo orienta él su vida ... [III] cómo administra el magisterio ... [IV] cómo trata de conocer cada día su debilidad a fin de que el ejercicio del cargo no esté privado de humildad» (*epistula ad Ioannem*). Por eso, los once capítulos de la primera parte reflexionan sobre la importancia y responsabilidad del ministerio pastoral, que —como Gregorio mismo sufrió personalmente— arranca de la contemplación; y analizan los requisitos necesarios de quienes deben asumir este ministerio o de los que no deben aceptarlo ni siquiera pretenderlo. Los once capítulos del segundo libro exponen las características y conducta del buen pastor de almas: pureza personal y conducta ejemplar, don de discernimiento, simpatía, prudencia a la hora de enjuiciar y de tratar a los que le están confiados, cultivo de la espiritualidad propia. (De nuevo emerge con fuerza la tensión —vivida por Gregorio— entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, que el buen pastor de almas no sólo debe soportar, sino saber compaginar.) La tercera parte

6. Puesto que el encabezamiento de la carta menciona sólo el nombre mismo, otra teoría identifica a Juan con el patriarca de Constantinopla.

indica ya con su extensión de 40 capítulos que recae aquí el acento principal de la obra: la predicación. Gregorio consigna en el primer capítulo una larga lista de grupos de personas —tomada de *Moralia* (XXX 3,13) y compuesta de binomios contrapuestos entre sí— a los que ha de dirigirse de manera adecuada la predicación: hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, pobres y ricos, contentos y apenados, sanos y enfermos, etc. Los 34 capítulos siguientes se atienen de modo estricto a esta división y exponen el método de predicación adecuado para cada binomio. Los capítulos 37-39 cierran el libro con indicaciones generales que afectan a todos. El capítulo 40, y final, encarece al pastor de almas la necesidad de que él mismo sea ejemplo de lo que predica con palabras. El libro IV es tan breve que da la impresión de que Gregorio tuvo que terminar rápidamente la obra completa, pues contiene sólo la exhortación a que el pastor de almas sea humilde; y toda su extensión no es mayor que la de un solo capítulo de los libros precedentes.

Cf. también los datos para V.

E: G. Kubis, L 1986 [ETdÜ].— B. Judic / F. Rommel / Ch. Morel = SC 381-382 (1992) [TfÜK].

T: Th. Kranzfelder = BKV[1] I (1873) 321-535.— J. Funk = BKV[2] II 4 (1933) 57-267.

L: L. La Piana, *Teologia e ministero della parola in S. Gregorio Magno*, Palermo 1987.— J. Speigl, «Die Pastoralregel Gregors des Grossen»: RQ 88 (1993) 57-76.

C) Los *Diálogos*

Mientras que *Moralia in Iob* fue compuesta pensando en los monjes y que la *Regula pastoralis* se dirigía a pastores de almas, los *Diálogos* de Gregorio tenían por destinatario a todo el pueblo de la Iglesia italiana para edificarlo mediante los ejemplos de la vida modélica de los santos de su patria y para estimularlo a imitarlos; y con los milagros pretendía probar que Dios también acredita su fuerza en la difícil historia del mundo de aquellos momentos. La carta que Gregorio escribió en julio del 593 (*ep* III 50) al obispo Maximiano de Siracusa pone de manifiesto que los hermanos con los que convivía le instaron a que escribiera esa obra, y, al hacerlo, abordó una manifiesta necesidad espiritual. Con este escrito, Gregorio se sumó a modelos tan populares como los *Apophthegmata Patrum*, que alcanzaron gran difusión también en Occidente, en traducción latina, las *Vitae Patrum* de Refuno, la *Historia Lausiaca* de Paladio, la *Vita Martini* de Sulpicio Severo y las *Gesta Martyrum* del siglo VI; y optó por la forma literaria tradicional del diálogo con

un interlocutor imaginario, con un diácono llamado Pedro. Gregorio de Tours escribió en la misma fecha y con idéntica intención sus *Libri Miraculorum* de los santos galos.

Como indica entre otras fuentes la mencionada carta a Maximiano de Siracusa, Gregorio recogió el material para los *Diálogos* de fuentes orales. A ese respecto, los historiadores modernos le reprochan que tomara de forma demasiado acrítica relatos de milagros, pero esta crítica lanzada desde una visión «ilustrada» desconoce la intención de Gregorio. Él no pretendió escribir un libro de historia, sino hacer literatura de edificación espiritual, justificada por el éxito que obtuvo durante siglos. Las alusiones de la propia obra, así como las cartas, nos permiten delimitar con bastante precisión la fecha de nacimiento de los *Diálogos*: Gregorio comenzó el trabajo después de iniciar su pontificado; trabajó luego en los años 593 y 594 y su obra habría estado concluida antes de noviembre del 594 porque esta obra no conoce aún la muerte del obispo Maximiano de Siracusa.

Entre los siglos XVI y XVIII la autenticidad de los *Diálogos* estuvo sometida a una larga discusión que solventaron los maurinos. Desde entonces son considerados como obra auténtica de Gregorio. Sin embargo, Francis Clark reavivó la discusión en 1982 en su contribución al Coloquio sobre Gregorio en Chantilly; y desde entonces ha sostenido en numerosas publicaciones el carácter seudónimo de los *Diálogos*. Entre tanto, numerosos especialistas han respondido a esa tesis, sin que se haya llegado aún a un resultado uniforme.

Los *Diálogos* se estructuran en cuatro libros que Adalbert de Vogüé sometió a un análisis sutil de su estructura en la introducción de su obra, y descifró así su muy artística y pensada estructura (SC 251, 51-55). Al parecer, todo gira en torno al número 50, que Gregorio entiende a veces en su obra —en paralelo con el año jubilar judío— como símbolo del (eterno) reposo divino. Los libros I-III hablan de la vida y milagros de santos italianos; el libro IV es un tratado de escatología. Los libros I (12 capítulos) y III (38 capítulos) enmarcan al libro II (38 capítulos) convirtiéndolo en centro de ambos que habla sólo de Benito de Nursia, mientras que el libro I habla de 12 santos —dedicando a cada uno un capítulo— y el libro III presenta a 37 santos. En total son, pues, 50 santos y con los 62 capítulos del libro IV 150 capítulos. El simbolismo de los números va más allá en cuanto que ambos libros centrales son simétricos y cuentan cada uno con 38 capítulos; I y II juntos suman 50 capítulos, y III y IV juntos 100. En cuanto al contenido, el libro I termina con una bajada al inframundo, el libro II con una ascensión al cielo, el libro III con un vistazo al tiempo final que el libro IV comenta teológicamente.

Cf. también los datos para V.

E: A. de Vogüé / P. Antin = SC 251, 260, 265 (1978-1980) [TfÜK].

T: Th. Kranzfelder = BKV[1] I (1873) 19-296.— J. Funk = BKV[2] II 3 (1933).

L: A. J. Kinnirey, *The Late Latin Vocabulary of the Dialogues of St. Gregory the Great* = SMRH 4 (1935).— P. Boglioni, «Miracle et nature chez Grégoire le Grand»: Epopées, légendes et miracles = CEMéd 1 (1974) 11-102.— A. Vitale Brovarone, «La forma narrativa dei *Dialoghi* di Gregorio Magno: problemi storico-letterari»: AAST.M 108 (1974) 95-173.— A. Vitale Brovarone, «Forma narrativa dei *Dialoghi* di Gregorio Magno: prospettive di struttura»: AAST.M 109 (1975) 117-185.— G. Cracco, «Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'alto medioevo. Per una reimterpretazione dei "Dialogi" di Gregorio Magno»: RSSR 12 (1977) 163-202.— J. M. Petersen, *The «Dialogues» of Gregory the Great in Their Late Antique Cultural Background* = STPIMS 69 (1984).— F. Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, 2 vols. = SHCT 37-38 (1987).— W. D. McCready, *Signs of Sanctity.* Miracles in the Thought of Gregory the Great = STPIMS 91 (1989).— F. Clark, «The Renewered Controversy About the Authorship of the Dialogues»: Gregorio Magno e il suo tempo II 5-25.— A. de Vogüé, «Les dialogues, oeuvre authentique et publiée par Grégoire lui-même»: Gregorio Magno e il suo tempo II 27-40.

D) El *Registrum epistolarum*

Todos los epistolarios de los Padres de la Iglesia, sean de Cipriano, de los tres grandes Capadocios, de Jerónimo, de Agustín, de León Magno o de Casiodoro, son espejos actuales y vivos de su tiempo y fuentes de valor inestimable para el historiador. No sabemos cuántas cartas escribió (normalmente las dictaba) Gregorio Magno durante los 14 años de su pontificado, pues el registro original de la administración pontificia, el *Liber diurnus*, en el que se anotaba diariamente su correspondencia, se perdió en el siglo IX. Sin embargo, en el siglo VIII se hicieron copias que se han conservado en tres colecciones: P con 54 cartas, C con 200 y R con 684, lo que da un total de 847 piezas auténticas y 10 dudosas como colección original dividida en 14 libros tras el período de la indicación[7] respectivamente del 1 de septiembre hasta el 31 de agosto

7. Ciclo tributario de cinco (desde el 313: 15) años introducido por el emperador Diocleciano en el 297 y que asumió legítimamente la administración pontificia desde Pelagio II (584).

de un año (no se contienen ahí las cartas que acompañaban a sus obras). Puesto que el número de cartas transmitidas oscila al año entre 16 y 240, hay que suponer que Gregorio escribió durante su pontificado varios miles de cartas sobre las tareas más diversas de su pontificado: a otros obispos, al emperador y a funcionarios, decisiones sobre personas, privilegios y otras muchas cosas. Como en el caso de León Magno y de Casiodoro, la cancillería acuña el estilo de las cartas, de modo que las puebla de fórmulas que retornan con frecuencia, pero Gregorio añada en cada caso algunas palabras propias.

Cf. también los datos para V.

E: P. Ewald / L. M. Hartmann = MGH.Ep I-II (1887-1893).— D. Norberg = CChr.SL 140-140 A (1982).— P. Minard = SC 370-371 (1991) [*I-II* TfÜK].

T: Th. Kranzfelder = BKV[1] II (1874).— J. Funk = BKV[2] II 4 (1933) 269-298.

I: CChr.ILL A 9 (1982).

L: M. B. Dunn, *The Style of the Letters of St Gregory the Great* = PatSt 32 (1931).— J. F. O'Donnell, *The Vocabulary of the Letters of Saint Gregory the Great.* A Study in Late Latin Lexicography = SMRL 2 (1934).— D. Norberg, *In Registrum Gregorii Magni studia critica. Commentatio academica*, 2 vols., Uppsala — L 1937-1939.— D, Norberg, «Qui a composé les lettres de saint Grégoire le Grand?»: StMed III 21 (1980) 1-17.— D. Norberg, *Critical and Exegetical Notes on the Letters of Gregory the Great* = VHAAH.FF 27 (1982).— E. Pitz, *Papstreskripte im frühen Mittelalter.* Diplomatische und rechtsgeschichtliche Studien zum Brief-Corpus Gregors des Grossen = BGQMA 14 (1990).

VI. GREGORIO DE TOURS

«Me he convertido no en obispo de los romanos, sino de los lombardos», lamenta Gregorio Magno en febrero del 591 en una carta al ex cónsul Juan (*ep* I 30). Esto vale en sentido literal para los dos últimos Padres de la Iglesia importantes de Occidente, Gregorio de Tours e Isidoro de Sevilla. Eran romanos por ascendencia y por formación, pero fueron obispos de francos y de godos. Mientras que en Italia y en el norte de África sobrevivieron las estructuras políticas del imperio romano hasta el siglo VIII y la Iglesia siguió siendo básicamente romana, en las Galias y en España la situación había dado un vuelco ya en

los siglos VI y VII: los francos y los godos constituían la masa popular sobre la que se estructuraba el Estado en el que la *romanitas* pervivía en un cierto grupo culto. Por eso, las obras de los últimos Padres de la Iglesia latinos se nutren aún de la antigua tradición de los Padres pero se mueven ya en un entorno nuevo y conducen definitivamente a la Iglesia y cultura medievales.

Nacido el 30 de noviembre del 538 o 539 en Arverna —la actual Clermont-Ferrand— en una familia de la nobleza senatorial, Gregorio fue casi coetáneo de Gregorio Magno, pero difirió bastante de él a causa de la distinta situación de las Galias. Fueron distintas la extensión y la calidad de la formación de ambos. Mientras que Gregorio Magno recibió aún una amplia formación romana, Gregorio de Tours asistió a la escuela de sus tíos obispos, que impartía una formación de marcado carácter eclesiástico. Tenía catorce años cuando se decantó igualmente por la carrera eclesiástica, y desde el 563 —si no antes— era diácono de su tío Nicecio en Lyón;[8] y en agosto del 573 sucedió a su primo Eufronio como vigesimosegundo titular de la sede episcopal de San Martín de Tours. Continuaba él así una larga tradición familiar pues, como él mismo dice (*Historia Francorum* V 49), «todos los obispos menos cinco» salieron de su familia. El pontificado de más de veinte años de Gregorio estuvo marcado hasta el 585 por las luchas de tres reinos francos simultáneos para hacerse con la ciudad de Tours. Durante esas luchas y a pesar de las amenazas de los reyes, él defendió impertérrito la independencia y derechos de la Iglesia, consiguió su objetivo, medió finalmente en las negociaciones de paz y llegó a ser un importante asesor de los reyes. Murió en el 594, probablemente el 17 de noviembre, día en el que se le venera.

L: artículos de léxico: B. K. Vollmann: RAC 12 (1983) 895-930.— L. Pietri: TRE 14 (1985) 184-188.— P. C. Burns: EEC 402s.— M. Simonetti: EECh I 365.
Misceláneas: Gregorio di Tours = CCSSM 12 (1977).
Estudios: L. Pietri, «La ville de Tours du IVe au VIe siècle: naissance d'une cité chrétienne = CERF 69 (1983) 247-334.— G. de Nie, *Views from a Many-Windowed Tower*. Studies in Imagination in the Works of Gregory of Tours, Amsterdam 1987.

La *Historia Francorum* y los *Libri Miraculorum*

A primera vista parece que estas dos grandes obras conservadas tienen poco en común, pero si las analizamos con detalle se revelan

8. Los datos en Pietri (TRE 14 [1985]) y Vollmann (RAC 12 [1983]), que se basan en Krusch (MGH.SRM 1,1[2] [1951]), difieren bastante.

como dos partes de un mismo concepto. En un período que Gregorio siente como final de la antigua cultura romana y comienzo de una nueva era, él concibe la historia como la actuación de Dios en los hombres y, por eso, como parte de la revelación en la que, en principio, no hay distinción alguna entre sucesos político-profanos y milagrosos. La escritura de las *gesta dei per homines* (*vitae patrum* 9 pr) coopera como testimonio pedagógico del plan y de la actuación salvíficos de Dios. De ahí que para Gregorio los sucesos presentes o de un pasado reciente sean mucho más importantes que los pretéritos lejanos. Por eso trata con mayor amplitud los recientes, los recoge en sus escritos de la forma más completa posible y los pone al día.

La historia que se conocerá más tarde, y con razón, como *Historia Francorum*, fue ideada por Gregorio, inspirándose en las crónicas universales de Eusebio y de Jerónimo, como *Decem libri historiarum*, como historia universal desde la creación hasta los días del autor. Pero el libro primero llega ya hasta la muerte de Martín de Tours (397). Y cuanto más se aproxima Gregorio a su tiempo, tanto más se convierte su exposición en una detallada y exclusiva historia de los reinos francos: los libros II-IV llegan hasta la muerte del rey Sigiberto I en el 575; los libros V-X, al modo de una crónica, llegan hasta el verano del 591. Se convierten así en nuestra primera y más sobresaliente fuente para conocer la historia temprana del reino franco, dado que Gregorio consigna muchas cosas basándose en su propio conocimiento y en relatos de testigos oculares. Su concepto histórico global sostiene la idea de una historia salvífica divina en la que —en oposición a Salviano, pero en paralelo con la historia de los godos de Casiodoro— la Providencia ha asignado al pueblo de los francos un protagonismo: son elegidos ahora los francos porque los judíos y los romanos fracasaron por su propia culpa en la tarea de canalizar la salvación. Cierto que también los francos, con sus disensiones, corren el peligro de perder la gracia de Dios, pero la maravillosa actuación salvífica de Dios que se manifiesta de continuo hace que no desaparezca la esperanza precisamente en el bullir presente.

Por eso, los *Libri Miraculorum VIII* son elemento integrante de la historiografía de Gregorio: libro I habla de los milagros del Señor, de los Apóstoles y en especial de los mártires galos; libro II sobre el mártir Julián, muerto en Arverna en el 304 y al que él tuvo una gran devoción desde muchacho; libros III-VI sobre san Martín de Tours, pero el libro III comprende su *Vita* y milagros hasta el comienzo del episcopado de Gregorio, mientras que los libros IV-VI, a semejanza de la *Historia*, son una crónica minuciosa de los milagros acaecidos en la tumba de san Martín de Tours durante el episcopado de Gregorio; el libro VII, titulado *De vita Patrum*, cuenta la vida de 23 santos galos, princi-

palmente de los alrededores de Arverna y de Tours; el libro VIII, *In gloria confessorum*, refiere milagros de santos galos. Puesto que tanto la historiografía como la hagiografía persiguen para Gregorio el mismo objetivo, a saber, saltar del conocimiento más inmediato y más amplio posible de la propia historia al reconocimiento de la actuación salvífica de Dios, también los *Libri Miraculorum* contienen abundante material histórico porque Gregorio puso gran empeño en anotar con precisión fechas, lugares, nombres y prestaciones. Pero él se siente expresamente distante de la forma estilística pulida regida por las reglas del manierismo de la Antigüedad tardía. Parece, sin embargo, que su consciente *rusticitas* no es sólo la consecuencia de sus propias carencias en este terreno. En efecto, si analizamos sus obras llegaremos a la conclusión de que él concibió el empleo del lenguaje vulgar alto como la forma adecuada de su tiempo para llegar a los lectores a los que dirigía su obra.[9]

Cf. también los datos para VI.

E: Opera omnia: PL 71.— *Historia Francorum*: B. Krusch / W. Levison / W. Holtzmann = MGH.SRM 1, 1[2] (1951).— B. Krusch / M. Bonner = MGH.SRM 1, 2[2] (1969).

T: R. Buchner = AQDGMA 2-3 (1970-1972) [*Historia Francorum* TdÜ].

L: M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, P 1890 = Hi 1968.— J. M. Wallace-Hadrill, «The Work of Gregory of Tours in the Light of Modern Research»: THS V 1 (1951) 25-45.— M. Vieillard-Troiekouroff, *Les monuments religieux de la Gaule d'après les oeuvres de Grégoire de Tours*, P 1976.— M. Weidemann, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours*, 2 vols., Mg 1982.— M. Heinzelmann, «Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours?»: M. Van Uytfanghe / R. Demeulenaere (eds.), *Aevum inter utrumque* (FS G. Sanders) = IP 23 (1991) 237-258.

Historia Francorum: F.-L. Ganshof, *Een historicus uit de VIe eeuw: Gregorius von Tours*, Bru 1966.— J. Schneider, «Die Darstellung der Paupers in den Historien Gregors von Tours. Ein Beitrag zur sozialökonomischen Struktur Galliens im 6. Jh.»: JWG 4 (1966) 57-74.— E. H. Walter, «Hagiographisches in Gregors Frankengeschichte»: AKuG 48 (1966) 291-310.— M. Oldoni, «Gregorio di Tours e i "*Libri Historiarum*": letture e fonti, metodi e ragioni»: StMed III 13 (1972) 563-700.— F. Thürlemann, *Der historische Diskurs bei Gregor von Tours*. Topoi und Wirklichkeit = GWZ 89 (1974).— B. Vetere, *Strutture e modeli culturali nella Società*

9. Las opiniones de los estudiosos difieren bastante a la hora de enjuiciar la obra y el estilo de Gregorio.

merovingia. Gregorio di Tours: una testimonianza, Galatina 1979.— M. Reydellet, «La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville» = BEFAR 253 (1981) 345-437.— R. Sonntag, *Studien zur Bewertung von Zahlenangaben in der Geschichtsschreibung des frühen Mittelalters: die «Decem libri historiarum» Gregors von Tours und die «Chronica» Reginos von Prüm*, Lallmünz 1987.— W. Goffart, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton 1988, 112-234.— K. A. Winstead, «The Transformation of the Miracle Story in the *Libri Historiarum* of Gregory of Tours»: MAe 59 (1990) 1-15.

Liber Miraculorum: J. Schlick, «Composition et chronologie des *De virtutibus sancti Martini* de Grégoire de Tours»: StPatr 7 = TU 92 (1966) 278-286.— M. Carrias, «Études sur la formation de deux légendes hagiographiques à l'époque mérovingienne. Deux translations de saint Martin d'après Grégoire de Tours»: RHEF 57 (1972) 5-18.— O. Giordano, «Sociologia e patologia del miracolo in Gregorio di Tours»: Helikon 18-19 (1978-1979) 161-209.— R. Van Dam, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton/NJ 1993.

VII. ISIDORO DE SEVILLA

A pesar de su descollante importancia para la iglesia hispano-visigoda de su tiempo y para la Edad Media por sus influyentes escritos, sin embargo se han transmitido muy pocos datos de la vida de Isidoro. Procedía de una familia romana, quizá de ascendencia griega, de la ciudad Carthaginiensis (Cartagena), donde nació hacia el 560. Su familia —debido quizás a la ocupación bizantina de la ciudad en el 552 o 555, en el marco de la reunificación del imperio bajo el emperador Justiniano— trasladó su residencia a Hispalis (Sevilla), donde Isidoro asistió sin duda a la escuela episcopal local y adquirió una formación amplia que se plasmaría en su obra enciclopédica. Como varios miembros de la familia, también él optó por la carrera eclesiástica, y sucedió entre los años 599 y 601 en la sede metropolitana de Sevilla a su hermano mayor Leandro (con el que Gregorio Magno trabó amistad en Constantinopla). Él vivió la conversión de los visigodos del arrianismo a la fe católica (587/589); y durante los 35 años de su pontificado fue testigo de las luchas por la unidad nacional de España y de la expulsión definitiva de los romanos (621); y tras doscientos años de luchas y de invasiones, pro-

movió como metropolitano de más edad y como presidente del IV concilio de Toledo (633) la reorganización e incardinación de la Iglesia católica en el reino visigodo. Murió en el 636, probablemente el 4 de abril. El papa Inocencio XIII le concedió en 1722 el título honorífico de «Doctor de la Iglesia».

Isidoro legó a la posteridad una obra escrita enciclopédica que recogía todo el saber de su tiempo. Entre sus escritos hay una historia de los godos, vándalos y suevos, una crónica que continúa las obras de Eusebio y de Jerónimo, manuales exegéticos, una serie de escritos de historia natural *(De natura rerum, Differentiae, Synonyma)*, una recopilación *De haeresibus* sirviéndose de Agustín y de Jerónimo, un libro *De ecclesiasticis officiis* y una regla monástica. Su continuación de las obras de historia de la literatura *De viris illustribus* de Jerónimo y de la homónima de Genadio de Marsella reviste una importancia especial para la patrología. Él la completó principalmente con autores españoles; y más tarde Ildefonso de Toledo († 667) con otras catorce personalidades españolas, de las que siete habían sido obispos de Toledo.

B: B. Altaner, «Der Stand der Isidorforschung. Ein kritischer Bericht über die seit 1910 erschienene Literatur»: *Miscellanea Isidoriana* 1-32.— J. N. Hillgarth, «The Position of Isidorian Studies: A Critical Review of the Literature Since 1935»: *Isidoriana* 11-74.— A. Segovia, «Informe sobre Bibliografía Isidoriana (1936-1960)»: EE 36 (1961) 73-126.— W. Haubrichs, «Zum Stand der Isidorforschung»: ZDP 94 (1974) 1-15.— J. N. Hillgarth, «The Position of Isidorian Studies: A Critical Review of the Literatura Since 1975»: StMed 24 (1983) 817-905.

E: Opera omnia: PL 81-84.— PLS IV 1801-1866.— *Commonitiuncula ad sororem*: A. E. Anspach = SEHL 4 (1935).— *De differentiis verborum*: C. Condoñer Merino, P 1992.— *De ecclesiasticis officiis*: Ch. M. Lawson = CChr.SL 113 (1989).— *De haeresibus*: A. C. Vega = SEHL 5 (1940).— *De natura rerum*: J. Fontaine, Burdeos 1960.— *De ortu et obitu patrum*: C. Chaparro Gómez, P 1985 [TsÜ].— *De variis quaestionibus* = SEHL 6-9 (1940).— *De viris illustribus*: C. Condoñer Merino, Salamanca 1964 [TK].— *Epistulae*: G. B. Ford, Amsterdam ²1970.— E. Anspach, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, M 1930, 23-183.— *Historia Gothorum, Chronica*: Th. Mommsen: MGH.AA 11/2 (1894) 241-506.— *Historia Gothorum*: C. Rodríguez Alonso, León 1975 [TsÜK].

L: artículos de léxico: J. Fontaine: DSp 7/2 (1971) 2104-2116.— R. J. H. Collins: TRE 16 (1987) 310-315.— M. P. McHugh: EEC 475s.— R. Tenberg: BBKL 2 (1990) 1374-1379.— J. Fontaine: EECh I 418s.

Misceláneas: Miscellanea Isidoriana, R 1936.— M. C. Díaz y Días (ed.), *Isidoriana*, León 1961.

Estudios de conjunto: L. Araujo Costa, *San Isidoro, arzobispo de Sevilla*, M 1942.— I. Quiles, *San Isidoro*. Biografía, escritos, doctrina, Buenos Aires 1945.— J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 3 vols., P 1959-1983.— J. Madoz, *San Isidoro de Sevilla, semblanza de su personalidad literaria*, León 1960.— J. Pérez de Urbel, *Isidoro de Sevilla*. Su vida, su obra y su tiempo, Barcelona 1945.— H.-J. Diesner, *Isidor von Sevilla und seine Zeit* = ASAW.PH 67/3 (1977).— R. Collins, *Early Medieval Spain*. Unity in Diversity, 400-1000, NY — Lo 1983.

Estudios concretos: G. v. Dzialowski, *Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker*. Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften «*De viris illustribus*» = KGS 4/2 (1898).— P. Séjourné, *Saint Isidore de Séville*. Son rôle dans l'histoire du droit canonique, P 1929.— J. R. Greiselmann, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie, Mu 1933.— P. J. Mullins, *The Spiritual Life According to Saint Isidore of Seville* = SMRL 13 (1940).— G. Mancini, *Osservazioni critiche sull'opera di Isidore*, Pisa 1955.— J. de Churruca, *Las Instituciones de Gayo en San Isidoro de Sevilla*, Bilbao 1975.— F.-J. Lozano Sebastián, *San Isidoro de Sevilla, teología del pecado y la conversión*, Burgos 1976.— M. Reydellet, «La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville» = BEFAR 253 (1981) 505-597.— F.J. Lozano Sebastián, *San Isidoro y la filosofía clásica*, León 1982.— G. Gasparotto, *Isidoro e Lucrezio*. Le fonti della metereologia isidoriana, Verona 1983.— A. Carpin, *Il sacramento dell'ordine*. Dalla teologia isidoriana alla teologia tomista, Bolonia 1985, 7-74.— J. Fontaine, *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*, Lo 1988.— A. Carpin, *L'eucaristia in Isidoro di Siviglia*, Bolonia 1993.

Las Etymologiae *y las* Sententiae

De toda la obra de Isidoro descuellan dos escritos que por su carácter enciclopédico se convirtieron en manuales del saber teológico y profano de la Edad Media. Las *Etymologiae* recogen en veinte libros todo el saber lingüístico, histórico, cultural y científico-natural de su tiempo, y también el teológico, comenzando por el sistema académico de las siete *artes liberales* (gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, música y astronomía), pasando por la medicina, derecho, cronología, historia, Iglesia, teología, organización del Estado, lenguas, antropología, ciencia natural, geografía, arquitectura y agricultura, e incluyendo

también el arte militar, juegos, navegación, enseres y alimentos. Sólo el libro X contiene exclusivamente etimologías, pero toda la obra ha recibido ese título por la convicción básica de la Antigüedad, recogida por isidoro, según la cual la lengua y su análisis permiten acceder al entendimiento de la realidad. La obra quedó incompleta al morir Isidoro; su discípulo Braulio, obispo de Zaragoza (631-651) la terminó y publicó hacia el 640.

Las *Sententiae* complementan en el campo teológico a las *Etymologiae* y constituyen el primer gran testimonio de la amplísima repercusión de *Moralia in Iob* de Gregorio Magno. Partiendo de esta obra, Isidoro reúne en tres partes (dogmática, espiritualidad, moral) una ética religiosa amplia para el cristianismo insertado ahora firmemente en el Estado.

Cf. también los datos para VII.

E: *Etymologiae*: W. M. Lindsay, 2 vols. = SCBO (1911).— P. K. Marshall / M. Reydellet / J. André, P 1981-1984 [*II, IX, XVII*].

L: J. Sofer, *Lateinisches und Romanisches aus den Etymologiae des Isidor*, Go 1930.— A. Borst, «Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie des isidor von Sevilla—: DA 22 (1966) 1-62.— B. Recaredo García, *Espiritualidad y «lectio divina» en las «Sentencias» de San Isidoro de Sevilla*, Zamora 1980.— W. Schweikard, «*"Etymologia est origo vocabulorum"*. Zum Verständnis der Etymologiedefinition Isidors»: *Historiographia linguistica* 12 (1985) 1-25-

CAPÍTULO XII

LA LITERATURA DEL ORIENTE GRIEGO

I. LAS CADENAS

No hay duda de que las «cadenas» constituyen el ejemplo típico del carácter retrospectivo y recopilador de la literatura griega del último período de la patrística. Son las cadenas comentarios continuos de libros bíblicos que no explican el texto bíblico con una teología actual y original, sino que un compilador ha compuesto con extractos literales de uno o de varios comentarios antiguos probados. A veces aparecen contrapuestos de forma intencionada comentarios alejandrinos y antioquenos para comparar las diversas exégesis. Parece que el creador de esta forma literaria fue Procopio de Gaza (465 hasta poco después del 530), que, por primera vez compuso, principalmente con los comentarios de Orígenes, «Εκλογαι ἐξηγητικαί» al Octateuco, a los libros de los Reyes, a los Proverbios, al Eclesiastés y al Cantar de los Cantares. Las cadenas alcanzaron tal popularidad que desbancaron en muchos casos la transmisión de las obras originales completas. Y precisamente por ello adquieren alto valor para la investigación moderna porque ellas conservan al menos (grandes) partes de escritos que no se han conservado en ningún otro sitio (cf. lo dicho arriba acerca de Melitón de Sardes, de Orígenes, de Apolinar de Laodicea, de Diodoro de Tarso, de Teodoro de Mopsuestia, de Cirilo de Alejandría y de Teodoreto de Ciro). El nombre «cadena», habitual en Occidente, es utilizado por primera vez en el año 1321 para designar un comentario a los evangelios que Tomás de Aquino había confeccionado con extractos *(catena aurea)*. Él, sin embargo, lo había titulado *«expositio continua»*, y los nombres originales griegos y latinos para ese tipo de obra eran ἔκλογαι, συναγωγή, συλλογή, *excerpta* y *collectanea*. En cuanto a su forma hay tres clases:

1. Las *cadenas de margen*, que son la forma más frecuente, escriben el texto bíblico objeto de comentario, a veces con caracteres mayores, en la parte central de la hoja desde el centro hasta su margen inte-

rior o en el centro de la página; y los extractos en los tres o cuatro trozos del margen de la hoja que quedan libres. La coordinación entre los extractos y el texto se establece por medio de números o de signos. Por lo general, aunque no siempre, se escribe con caracteres destacados el nombre del autor respectivo. Puesto que la asignación está sujeta a las fuentes erróneas de la historia de la transmisión, hay que examinarla críticamente en cada caso.

2. En las *cadenas en columnas*, que son más infrecuentes, el texto y el comentario están frente a frente en dos columnas que ocupan respectivamente el ancho de media hoja.

3. Las *cadenas de texto* escriben alternativamente, a lo ancho de toda la página, primero el texto bíblico y luego los comentarios.

El método de la copia continua de un determinado número de comentarios distingue a las cadenas del género de los escolios bíblicos, que escriben al margen del texto los comentarios de diversa procedencia, y de los florilegios, que, igualmente, pueden reunir fuentes muy diversas, aunque con el desarrollo continuo de las cadenas también confluyen tales elementos. Ya Procopio de Gaza, en el caso de su cadena del Octateuco, debido a la plétora del material, había recapitulado los comentarios en las palabras del original y adjuntado añadiduras propias.

A partir del siglo VII, cadenas siríacas, armenias y coptas traducen en parte a su lengua o extractan los comentarios bíblicos griegos. También en el ámbito del latín nacieron, aunque sólo de modo esporádico, escolios y *Exposita* a partir del siglo VI. Pero se hicieron populares en la época carolingia y condujeron entonces a la floreciente forma medieval de las glosas. Pero dado que —a diferencia de las cadenas griegas— los escritos de Padres extractados ahí se han conservado íntegros por otras vías, ellas contribuyen sólo como testigos complementarios a su conocimiento y a la historia de su recepción. Sin embargo adquirieron gran importancia en el tiempo de la Reforma como colecciones de testimonios autorizados contra la exégesis que la Reforma hace de la Biblia. De ahí que se tradujeran al latín también cadenas griegas. Aunque el interés principal de las cadenas reside en la recuperación de obras que no han sobrevivido en otros documentos, la investigación moderna no sólo reconstruye con ellas las obras originales perdidas, sino que edita también las cadenas concretas en su forma original como testigos del texto comprobables por todos.

E: J. A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca sive notitia scriptorum veterum graecorum quorumque monumenta integra aut fragmenta edita exstant tum pleroque e mss. ac deperditi ab auctore recognita*, vol. 7, H 1715, 727-788.— J. A. Fabricius / G. Ch. Harles, vol. 8, H [2]1802,

637-700.— J. A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, 8 vols., O 1838-1844 = Hi 1967.

Octateuco: J. Deconinck, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque* = BEHE.H 195 (1912).— R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octatueque et des Rois (Fragments tirés des chaînes)* = StT 201 (1959). – F. Petit, *Catenae Graecorum in Genesim et in Exodum I-II* = CChr.SG 2 + 15 (1977-1986).— F. Petit, *La chaîne sur la Genèse*. Édition intégrale I: Chapitres 1 à 3, Lov 1991.

Salmos: R. Cadiou, *Commentaires inédits des psaumes*. Études sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit *Vindobonensis 8* = CEA (1936).— R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes* = StT 264 (1970).— M. Harl, *La chaîne palestinienne sur le psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret)* = SC 189-190 (1972).— E. Mühlenberg, *Psalmentkommentare aus der Katenenüberlieferung* = PTS 15, 16, 19 (1975-8) [Dídimo, Apolinar].— J.-M. Oliver, «Les fragments "Metrophane" des chaînes exégétiques grecques du psautier»: RHT 6 (1976) 31-78.— G. Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les psaumes*. Contribution à l'étude d'une forme littéraire I = SSL 43 (1986).— C. Curti, «La catena palestinese sui Salmi graduali»: *Paideia* 45 (1990) 93-101.

Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares: M. Faulhaber, *Hohenlied-, Proverbien- und Prediger-Catenen* = ThSLG 4 (1902).— O. Hoppmann, *Die Catene des Vaticanus gr. 1802 zu den Proverbien analysiert* (= Catenenstudien 2), L 1912.— S. Leanza, «Le catene esegetiche sull'Ecclesiaste»: Aug 17 (1977) 545-552.— S. Leanza, *Procopii Gazaei Catena in Ecclesiasten necnon Pseudochrysostomi Commentaria in eundem Ecclesiasten* = CChr.SG 4 (1978).— S. Lucà, «La catena dei 3 Padri sull'Ecclesiaste»: FS A. Ardizzoni I, eds. E. Livrea / G. A. Privitera, R 1978, 557-582.— S. Leanza, *Un nuovo testimone della Catena sull'Ecclesiaste di Procopio di Gaza, il Cod. Vindob. Theol. Gr. 147* = CChr.SG 4 Supl. (1983).— S. Lucà, *Anonymus in Ecclesiasten Commentarius qui dicitur Catena Trium Patrum* = CChr.SG 11 (1983).— A. Labate, «Nuove catene exegetiche sull'Ecclesiaste»: ANTIΔΩPON I (FS M. Geerard), Wetteren 1984, 241-263.— A. Labate, *Catena Hauniensis in Ecclesiasten in qua saepe exegesis servatur Dionysii Alexandrini* = CChr.SG 24 (1992).

Profetas: M. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften* = BSt(F) 4,2-3 (1899).

Evangelios: J. Reuss, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht* = NTA 18,4-5 (1941).— J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*. Aus

Katenenhandschriften gesammelt und hrg. = TU 61 (1957).— J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche.* Aus Katenenhandschriften gesammelt und hrg. = TU 89 (1966).— B. Ehlers, «Eine Katene zum Johannes-Evangelium in Moskau, auf dem Athos (Dionysiu), in Athen und in Oxford (050) = ANTT 3 (1969) 96-133.— J. Reuss, *Lukaskommentare aus der griechischen Kirche.* Aus Katenenhandschriften gesammelt und hrg. = TU 130 (1984).

Pablo: O. Lang, *Die Catene des Vaticanus gr. 762 zum Ersten Korintherbrief analysiert* (= Catenenstudien 1), L 1909.— K. Staab, «Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen»: Bib. 5 (1924) 296-353.— K. Staab, *Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, R 1926.— K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche.* Aus Katenenhandschriten gesammelt und hrg. = NTA 15 (1933 = 1984).

I: G. Karo / J. Lietzmann, *Catenarum Graecarum Catalogus* = NGWG,PH 1902.— CPG 4 (1980) 185-259.

L: H. Lietzmann, *Catenen.* Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Überlieferung. Mit einem Beitrag von H. Usener, F — L — Tb 1897.— R. Devreesse: DBS 1 (1928) 1084-1233.— M. Richard, *Opera Minora* I-III, Tu —Lov 1976-1977.— E. Mühlenberg: TRE 17 (1988) 14-21.— C. Curti: EECh I 152 s.

II. PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA

«Algunos se le juntaron y creyeron, entre los cuales fue Dionisio el Areopagita ...» (Act 17,34). Cobijándose en el seudónimo de este Dionisio Areopagita, un autor desconocido hasta hoy escribió cuatro obras famosas e importantes que, prescindiendo de las dudas de Hipatio de Éfeso (532) y de otros pocos, en general fueron consideradas como obras auténticas del discípulo de Pablo mencionado en Hechos de los Apóstoles. Por eso fueron muy apreciadas en toda la Edad Media y ejercieron gran influencia en la versión latina del abad Hilduino de St-Denis de París (827-835; revisada por Juan Escoto Eriúgena en el 852). Una legendaria *Vita Dionysii* del mismo abad lo identifica incluso con el santo de la ciudad de París. Los humanistas Lorenzo Valla (1457) y Erasmo de Rotterdam (1504) desenmascararon el *Corpus Dionysiacum* como pseudoepigráfico ya que es posible demostrar sin lugar a dudas que él depende del neoplatonismo de Siriano (primera mitad del siglo V) y de su discípulo Proclo (412-485). Por otra parte, Severo de Antioquía toma

citas de ese *Corpus* ya en el 510 o 518/528, de modo que hay que fecharlo a finales del siglo V o a principios del siglo VI. Además es claramente perceptible una notable influencia del *Parménides* de Platón y del platonismo cristiano de Gregorio de Nisa. Desde entonces, muchos estudiosos han avanzado diversas hipótesis para identificar al Pseudo-Dionisio, pero ninguna de ellas ha gozado de consenso general hasta hoy. Pero la cuestión de la autoría despierta atención todavía hoy. Por eso, un periódico de fama internacional publicó (1992) un gran artículo periodístico con motivo de la edición crítica y traducción de sus obras.[1] Todo lo que se desprende de los escritos es que su autor fue sin duda un cristiano sirio que vivió durante años en Atenas, donde, como es sabido, coincidió a finales del siglo V un nutrido grupo de estudiosos sirios.

B: J.-M. Hornus, «Les récherches récentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite»: RHPhR 35 (1955) 404-448.— K. F. Doherty, «Toward a Bibliography of Pseudo-Dionysius the Areopagite 1900-1955»: MSM 33 (1956) 257-268.— J.-M. Hornus, «Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960»: RHPhR 41 (1961) 22-81.— K. F. Doherty, «Pseudo-Dionysius the Areopagite: 1955-1960»: MSM 40 (1962) 55-59.— S. Lilla: Aug 22 (1982) 568-577.

L: artículos de léxico: R. Roques / P. Sherwood / A. Wenger / A. Rayez / Ph. Chevallier / H. Weisweiler / G. Dumeige / A.-A. Fracheboud / S. de St.-Anthonis / J. Turbessi / M. de Gandillac / A. Ampe / A. Combès / R. Marcel / J. Krynen / E. de la Vièrge du Carmel / P.-H. Michel / S.-P. Michel / O. de Veghel: DSp 3 (1957) 244-429.— R. Roques: RAC 3 (1957) 1075-1121.— R. Aubert: DHGE 14 (1960) 265-310.— G. O'Daly: TRE 8 (1981) 772-780.— J. A. Brooks: EEC 268.— S. Lilla: EECh I 238-240.

Exposiciones de conjunto: V. Poletti, *Dionigi Areopagita*, Faenza 1967.— S. Lilla, «Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita»: Aug 22 (1982) 533-77.— A. Louth, *Denys the Areopagite*, Lo 1989.

Obras y teología

El *Corpus Dionysiacum* consta de cuatro tratados de un único y desconocido autor: (1) *De divinis nominibus*, (2) *De mystica theologia*, (3) *De caelesti hierachia*, (4) *De ecclesiastica hierarchia*, y de diez cartas teológicas. Su autor se refiere ahí a otras siete obras supuestamente escritas por él, pero que son totalmente desconocidas; por lo que los estudiosos las consideran como imaginarias. Éstas querrían hacer que los

1. K. Flasch, «Strahl des göttlichen Dunkels. Die Entlarvung des Pseudo-Dionysius Areopagita ist ein wissenschaftliches Unikum»: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8 de febrero de 1992.

escritos seudoepigráficos aparecieran como parte de un edificio teológico aún más amplio a fin de conferirles así una autoridad aún mayor. Todos los demás escritos que se encuentran más tarde bajo el nombre de Dionisio Areopagita no pertenecen al autor del *Corpus*. De la teología y filosofía del Pseudo-Dionisio, en conjunto muy notable, destacan en especial dos asociaciones de ideas que gobiernan dos de los tratados:

A) La absoluta transcendencia e incognoscibilidad de Dios que obliga a la teología y a la espiritualidad a ir por el camino de la *theologia negativa* y de una mística de la oscuridad (1-2). Todos los nombres divinos que trata el Pseudo-Dionisio siguiendo al Antiguo Testamento, a Platón y al neoplatonismo, así como especialmente a los Padres de la Iglesia alejandrinos y capadocios: el bien, luz, belleza, amor, ser, vida, sabiduría, verdad, fuerza, justicia, salvación, paz, etc., son incapaces de decirnos algo acerca de la esencia totalmente incognoscible de Dios. Por tanto, todos los nombres de Dios designan sólo su actuación, no su ser, que carece de nombre. En este contexto y empalmando con Proclo, Seudo-Dionisio trata en profundidad el problema del mal, al que no puede competer una existencia, pues sólo Dios *es*, de modo que el mal sólo puede ser concebido como ausencia del bien. Esta teología de la transcendencia absoluta de Dios lleva lógicamente —siguiendo de nuevo a los Padres de la Iglesia alejandrinos y capadocios— a una mística de la oscuridad, no de la iluminación. Para unirse con Dios, el hombre deberá penetrar más y más en la incognoscibilidad de Dios al tiempo que comprende que debe abandonar en ese proceso todas las impresiones sensoriales, toda experiencia y todo pensamiento. Por eso, la unión mística con Dios consiste en la total ignorancia del hombre.

B) La articulación jerárquica, pero uniforme, de toda la creación en la que Dios es la cabeza de la jerarquía celestial y la cabeza de la jerarquía terrestre (eclesiástica) mediante la encarnación del Hijo (3-4). La jerarquía celestial (por cierto, este término tan usado hoy fue acuñado por Pseudo-Dionisio) consta de tres tríadas:

1. Serafines — querubines — tronos [*cael hier* 7],
2. Dominaciones — poderes — potestades [*cael hier* 8],
3. Principados — arcángeles — ángeles [*cael hier* 9].

Ellas continúan en las dos tríadas de la jerarquía eclesiástica:

1. Obispos — sacerdotes — diáconos [*eccl hier* 5] y
2. Monjes — comunidad — estados de purificación [*eccl hier* 6].

Razón de ser y finalidad de este orden jerárquico de todo el cosmos son la subida y la unión con Dios que, mediante purificación, ilu-

minación e iniciación, deben ser transmitidas de arriba a abajo y posibilitar del mismo modo el ascenso de abajo arriba.

Difícilmente se apreciará en su debida medida la repercusión del *Corpus Dionysiacum*. La lista de los teólogos y místicos en los que es demostrable su influencia es larga en la historia de la Iglesia: Máximo Confesor, Gregorio Magno, Juan Escoto Eriúgena, Hugo y Ricardo de San Víctor, Pedro Abelardo, Guillermo de Saint-Thierry, Isaac d'Étoile, Roberto Grossatesta, John Wyclif, Alberto Magno, Tomás de Aquino, el Maestro Eckkehart, Juan Taulero, Nicolás de Cusa y Juan de la Cruz.

E: Opera omnia: R. W. Thomson = CSCO 488-489 (1987) [armen-TeÜ].— *De divinis nominibus*: B. R. Schla = PTS 33 (1990).— *De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*: G. Heil / A. M. Ritter = PTS 36 (1991).— *De caelesti hierarchia*: R. Roques / G. Heil / M. de Gandillac = SC 58 (²1970) [TfÜK].

T: J. Stiglmayr: BKV² II (1933) [*De divinis nominibus, Epistulae 1 + 8*].— W. Tritsch, Mu 1956 [*De divinis nominibus, De mystica theologia, Epistulae*].— G. Heil = BGrL 22 (1986) [*De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia* ÜK].— B. R. Suchla = BGrL 26 (1988) [*De divinis nominibus* ÜK].— H. J. Vogt: ThQ 173 (1993) 113-132 [*De divinis nominibus I-II* ÜK].

I: A. van der Daele, *Indices ps.-dionysiani* = RTHP 3/3 (1941).

L: Obras: P. Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita* = PUCSC IV/14 (1967).— P. Rorem, *Pseudo-Dionysius*. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence, O 1993.— I. Stiglmayr, «Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649»: IV. Jahresberich des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella Matutina zu Feldkirch (1895) 3-96.— St. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition = SPGAP 8 (1978).— E. Corsini, *Il trattato «De Divinis Nominibus» dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide* = PFLUT 13/4 (1962).— S. Lilla, «Zur neuen kritischen Ausgabe der Schrift *Über die göttlichen Namen* von Ps. Dionysius Areopagita»: Aug. 31 (1991) 421-458.— B. R. Suchla, «Textprobleme in der Schrift Περὶ Θείων ὀνομάτων des Ps. Dionysius Areopagita»: Aug. 32 (1992) 387-422.— D. Rutledge, *Cosmic Theology*. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys, Lo 1964.— R. F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of order in the "Letters" of Pseudo-Dionysius*. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings, La Haya 1969.

Mística: R. Roques, «Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys»: DSp 2 (1953) 1885-1911.— W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wi 1958.— J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu*. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite, P 1959.— P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* = STPIMS 71 (1984).— Ch. A. Bernard, «La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite»: Gr. 68 (1987) 523-566.— I. E. M. Andreggen, «La *Teología mística* de Dionisio Areopagita»: Teol. 29 (1992) 169-79.

Filosofía: H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*. Eine litterarhistorische Untersuchung = FChLDG 1/2-3 (1900).— G. della Volpe, *La dottrina del Areopagita e i suoi presuppositi neoplatonici*, R 1941.— M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo-Dionigi*, Mi 1963.— E. v. Ivánka, *Plato Christianus*. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Eins 1964, 223-89.— P. Spearritt, *A Philosophical Enquiry into Dionysian Mysticism*, Bösingen 1975.— B. Brons, *Gott und die Seienden*. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita = FKDG 28 (1976).

Teología: Ph. Chevallier, *Jésus-Christ dans les oeuvres du Pseudo-Aréopagite*, P 1951.— A. Brontesi, *L'incontro misterioso con Dio*. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi. Note di una lettura, Brescia 1970.— H. Goltz, ΜΕΣΙΤΕΙΑ. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus Areopagiticus, Erl 1974.— V. Muñiz Rodríguez, *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum*, Salamanca 1975.— Ch. A. Bernard, «Les formes de la Théologie chez Denys l'Aréopagite»: Gr. 59 (1978) 39-69.— E. Stein, *Wege der Gotteserkenntnis*. Dionysius der Areopagite und seine symbolische Theologie, Mu 1979.— E. Bellini, «Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita»: VetChr 17 (1980) 199-216.— M. Ninci, *L'universo e il non-essere* I: transcendenza di Dio e molteplicità del reale nel monismo dionisiano = TeT 30 (1980).— R. Roques, *L'univers dionysien*. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys = Theol(P) 29 (1954) = P 1983.

III. MÁXIMO CONFESOR

Las noticias fiables sobre la biografía de Máximo comienzan en el año 626 en conexión con la controversia sobre el monotelismo y el monoenergismo, en la que él tuvo una intervención teológica determinante que le llevaría a morir como «confesor». Todos los demás datos respecto a su vida anterior a esa fecha provienen de una *Vita* griega del siglo X, muy conocida y de la que depende otra georgiana, así como de una *Vita* siríaca del siglo VII u VIII que editó Sebastian Brock en 1973. Parece, sin embargo, que ambas fuentes fueron escritas con intención tendenciosa desde dos puntos de vista contrapuestos: la griega para ensalzar a Máximo como el confesor ortodoxo del bifisismo; la siríaca para pintarlo como adversario del monofisismo. Con todo, se considera que ambas vidas no están exentas de valor histórico, aunque en lo tocante a los años anteriores al 626 a veces no es posible decidir cuál de los dos relatos es atinado. Por eso, hay que dar el mismo trato a ambas.[2] Parece, sin embargo, que las fuentes griegas, cuando carecen de documentos históricos, recurren a la hagiografía habitual para completarlas. Hay, además, dos relatos griegos sobre su martirio. Uno de ellos viene de la pluma de su secretario y compañero de suplicio, el *apocrisiario* Anastasio.

Máximo vino al mundo hacia el año 580. Según las fuentes griegas vio la luz en una acomodada familia de Constantinopla; las siríacas lo hacen nacer en Palestina, le dan el nombre de Mosquión y lo hacen hijo de un comerciante samaritano y de una esclava persa. La versión griega cuenta que emprendió la carrera de funcionario en la corte imperial, que alcanzó la influyente posición de secretario imperial y que la abandonó en el 614 para convertirse en abad del monasterio Crisópolis en las afueras de Constantinopla. Y refiere que más tarde —de conversaciones mantenidas con Juan, obispo de Cícico (en la costa sur del Mar de Mármara)— nació allí su obra *Ambigua* (pero en realidad fue en África después del 626). En cambio la *Vita* siríaca lo hace entrar a la edad de diez años en el monasterio jerosolimitano de san Chariton, donde habría tomado el nombre de Máximo y estudiado las obras de Orígenes. A causa de la invasión árabe habría abandonado Jerusalén en el 614, se habría dirigido a Cícico y desde allí habría establecido estrechos contactos con la casa imperial. Ambas fuentes coinciden — y el ulterior historial de Máximo corrobora— en los siguientes puntos creíbles: su vida monástica, sus relaciones con la corte imperial y su estancia en Cícico.

2. Ceresa-Gastaldo (EECh I 547) se decide por la *Vita* siríaca.

En el año 626, para escapar de los invasores persas y árabes, Máximo se dirige al norte de África —probablemente pasando por Chipre y por Creta— y allí, en conexión con el monofisismo, se ocupó del problema del monotelismo o monoenergismo, tras haber escrito ya antes tratados dogmáticos más breves sobre esos temas. Hay que encuadrar esta controversia en el contexto más amplio de la búsqueda de una inteligencia correcta y de una conceptualidad atinada de la unidad de ambas naturalezas completas en Cristo; búsqueda que se extiende desde Nestorio y del concilio de Éfeso (431), pasando por los concilios de Calcedonia (451) y de Constantinopla II (533), hasta el concilio de Constantinopla III (*«Trullano»*, 680/681). La cristología antioquena —que acentuaba sobre todo la integridad y autonomía de ambas naturalezas de Cristo— y la cristología alejandrina —que insistía principalmente en la unidad de ellas— constituían los dos polos opuestos entre los que había que encontrar una vía media o una solución consensuada que tuviera en cuenta los elementos correctos de ambas concepciones. Como es propio e inevitable del proceso de conocimiento de tales desarrollos controvertidos, ellos avanzan aproximándose de modo alternativo a las posiciones contrapuestas, que ambas partes elaboran llegando finalmente a una vía media aceptable. En Éfeso se había impuesto la teología alejandrina con el título θεοτόκος. En la fórmula de una persona en dos naturalezas, Calcedonia había tenido tan en cuenta el deseo antioqueno que la iglesia egipcia y otras iglesias «monofisitas» no pudieron aceptarla y se separaron de la Iglesia católica. Con la condena de los «Tres Capítulos», el concilio de Constantinopla II se había decantado otra vez con más fuerza por la teología alejandrina. Los esfuerzos para llegar a un entendimiento y a la reunificación con los monofisitas prosiguieron en tiempos de Máximo. En efecto, ante la presión externa de las invasiones persas y árabes, el imperio romano necesitaba urgentemente también la unidad religiosa para lograr una fuerte cohesión interna. Para dar con la unidad religiosa se intentó un acercamiento a la teología alejandrina. Como era irreversible la afirmación de dos naturalezas hecha por Calcedonia, se habló entonces de una sola energía (ἐνέργεια) y de una sola voluntad (θέλησις) en Cristo.

En el 626, año en que Máximo se dirigió a África, el patriarca Sergio de Constantinopla (610-638) expuso por primera vez su teología de una energía de Cristo. Lo hizo en una carta dirigida al obispo Ciro de Phasis que condujo en el 633 a un pacto de unión con la iglesia copta. La fórmula de unión suscitó la acalorada oposición de Sofronio, monje palestino que regresaba del norte de África —donde había conocido a Máximo— a Constantinopla. Para evitar ulteriores controversias, el patriarca Sergio hizo llegar en el 634 a Ciro, ahora patriarca de Alejandría, una decisión (ψῆφος) de no mencionar numéricamente las ener-

gías de Cristo. Pero enseña la historia que la imposición de ignorar un problema no resuelto no puede acallarlo a la larga. En efecto, ese mismo año se convirtió Sofronio en obispo de Jerusalén. Era costumbre que un obispo nuevo, para recibir o continuar la comunión eclesiástica, enviara las llamadas «cartas sinodales» a los otros patriarcas con una exposición del Credo propio. En la carta al patriarca Sergio de Constantinopla, Sofronio aprovechó la ocasión para rechazar expresamente la teología de una sola ἐνέργεια en Cristo. Sergio retomó en el 638 su ψῆφος en una exposición (ἔκθεσις) detallada que suscribió el emperador Heraclio y aprobó el sínodo endémico.

A Sergio, fallecido ese mismo año, sucedió Pirro. Y éste, al ser depuesto (641) por motivos políticos, se las arregló para involucrar a Máximo en la controversia. Éste mantenía desde África contactos estrechos con los centros políticos y eclesiásticos decisorios del imperio y era uno de los teólogos más solicitados de su tiempo. En julio del 645 tuvo lugar en Cartago una disputa pública espectacular entre Máximo y Pirro. Se ha conservado el acta de ella, en la que Pirro salió derrotado y se declaró dispuesto a abjurar de sus errores ante el papa. Máximo lo acompañó a Roma y permaneció allí como el teólogo más influyente del papa Martín (649-653), en cuyo pontificado alcanzarían su punto culminante las controversias. En efecto, siguiendo el ψῆφος de Sergio del 634, el emperador Constante II (641-668) prohibió en 648, en un decreto sobre la fe (τύπος περὶ πίστεως), toda discusión sobre las energías y la voluntad de Cristo. Pero el papa Martín, haciendo caso omiso del decreto imperial, convocó para el 5 de octubre del 649 un sínodo en Letrán que, bajo la dirección teológica de Máximo, condenó el 31 de octubre las doctrinas del monotelismo y del monoenergismo. Como fracasaran todos los esfuerzos realizados en los años siguientes por el emperador para conseguir que el papa le apoyara en su política religiosa, ordenó el 17 de junio del 653 que se detuviera en Roma a Martín y a Máximo, que fueran llevados a Constantinopla y condenados por alta traición. El proceso de Máximo terminó en el 655 con su destierro a Bicia, en Tracia. Pero como, a pesar de sus esfuerzos durante años, el emperador tampoco consiguiera silenciar a Máximo en el exilio, se le procesó de nuevo —para quebrantar definitivamente su oposición— en la primavera del 662 en Constantinopla, junto con su discípulo Anastasio y con el homónimo antiguo *apocrisiario* pontificio en Constantinopla. Fueron condenados a la «pena persa», es decir, a la mutilación de la lengua y a la pérdida de la mano derecha porque con ellas se habían opuesto al edicto imperial. Máximo fue desterrado entonces a Schemarum, Cáucaso, donde falleció el 13 de agosto del 662 víctima de sus padecimientos. Dieciocho años después lo rehabilitó el concilio tercero de Constantinopla (680/681) y ratificó su teología, de modo que la Iglesia lo venera como santo confesor.

B: A. Breukelaar: BBKL 5 (1993) 1084-1093 [numerosos errores de imprenta, columnas 1085 y 1089 en parte ilegibles debido a la confusión de las series de signos griegos y latinos].

T: H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum*. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung, Mu 1961, 392-435 [*Acta*, selección gd]

L: *artículos de léxico*: I.-H. Dalmais: DSp 10 (1980) 836-847.— G. C. Berthold: EEC 590-592.— A. Ceresa-Gastaldo: EECh I 547s.— D. De Vocht: TRE 22 (1992) 298-304.

Vita: R. Devreesse, «La vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions»: AnBoll 46 (1928) 5-49.— W. Lackner, «Zu Quellen und Datierung der Maximosvita (*BHG*[3] 1234)»: AnBoll 85 (1967) 285-316.— Ch. v. Schönborn, *Sophrone de Jérusalem*. Vie monastique et confession dogmatique = ThH 20 (1972).— C. N. Tsirpanils, *Acta S. Maximi*: Theol(A) 43 (1972) 106-124.— S. Brock, «An Early Syriac Life of Maximus the Confessor»: AnBoll 91 (1973) 299-346.— J. M. Garrigues, «Le martyre de saint Maxime le Confesseur»: RThom 76 (1976) 410-452.

Obras y teología

De Máximo se han conservado más de noventa obras de carácter exegético, ascético, dogmático y mistagógico, así como 45 cartas. Como es natural, su cristología está marcada por la disputa en torno al monotelismo y al monoenergismo. Pero su fundamentación teológica de las dos energías de Cristo enraíza profundamente en su concepción global de la antropología, de la soteriología y de la mística. Voluntad (θέλησις), capacidad operativa (δύναμις) y energía (ἐνέργεια) son partes de la naturaleza (φύσις, οὐσία). Por tanto, para que sus dos naturalezas estuvieran íntegras y para la redención, Cristo debió tenerlas dobles. Pero en Cristo ellas habrían cooperado de una manera tan singular que la voluntad humana autodeterminante (αὐτεξούσιος) de Cristo —en contraposición a Adán y a sus descendientes— asumió voluntariamente (ἑκούσιος) tanto la voluntad divina como las πάθη humanas, mientras que el hombre después del pecado original de Adán es de naturaleza mudable y está sometido a las πάθη. Porque también el hombre puede y debe ascender de nuevo al conocimiento (γνῶσις) de Dios combatiendo las πάθη con la virtud, camino que se abrió mediante el padecimiento voluntario de Cristo. Con esta teología, Máximo se sitúa en la tradición de los teólogos alejandrinos, en especial de Orígenes y de los grandes Capadocios, pero también de Evagrio Póntico y de Pseudo-Dionisio Areopagita, sobre cuya obra escribió escolios, ayudándole con ello a su extraordinaria repercusión en Occidente.

Cf. también los datos para III.

B: M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*. Saggio di bibliografia generale raggionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso, Mi 1987.

E: *Opera omnia*: PG 90-91.— *Ambigua*: E. Jeauneau = CChr.SG 18 (1988) [gl].— *Capita de caritate*: A. Ceresa-Gastaldo = VSen NS 3 (1963) [TiÜ].— *Disputatio cum Pyrrho*: M. Doucet, Montreal 1980.— *Epistulae*: R. Devreesse, «La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: Un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632»: RevSR 17 (1937) 25-35.— R. Devreesse, «La lettre d'Anastase l'apocrisiaire sur la mort de S. Maxime le Confesseur et des ses compagnons d'exil. Text grec inédit»: AnBoll 73 (1955) 5-16.— P. Canart, «La deuxième lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur»: Byz. 34 (1964) 415-445.— *Expositio in Psalmum LIX, Expositio orationis dominicae*: P. van Deun = CChr.SG 23 (1991).— *Quaestiones ad Thalassium*: C. Laga / C. Steel = CChr.SG 7 + 22 (1980-1990) [gl].— *Quaestiones et dubia*: J. H. Declerck = CChr.SG 10 (1982).— *Scholia Dionysii*: PG 4, 13-576.— *Vita Virginis*: M. J. van Esbroeck = CSCO 478-479 (1986) [georgTfÜ].

T: E. v. Ivánka, *Maximos der Bekenner*. All-eins in Christus, Eins 1961 (selección).

L: *Miscelánea*: F. Heinzer / Ch. Schönborn (eds.), *Maximus Confessor* = Par. 27 (1982).

Estudios de conjunto: P. Sherwood, *Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique*, P 1961.— W. B. Green, «Maxime Confesseur: An Introduction»: M. L'Engle / W. B. Green (eds.), *Spirit and Light*. Essays in Historical Theology, NY 1976, 75-96.— B. R. Suchlla, *Die sog. Maximus-Scholien des «Corpus Dionysiacum Areopagiticum»* = NAWG 1980/1983.— F. X. Murphy / P. Sherwood, *Konstantinopel* II y III = GÖK 3 (1990).

Obras: P. Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* = StAns 30 (1952).— P. Sherwood, *The Earlier «Ambigua» of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism* = StAns 36 (1955).— H. U. von Balthasar, *Die «Gnostischen Centurien» des Maximus Confesor* = FThSt 61 (1941).— C. De Vocht, «Un nouvel opuscule de Maxime le Confesseur, source des chapitres non encore identifiés des cinq centuries théologiques (CPG 7715)»: Byz. 57 (1987) 415-420.— I.-H. Dalmais, «Un traité de théologie contemplative. Le Commentaire du Pater de S. Maxime la Confesseur»: RAM 29 (1953) 123-159.

Antropología: J. Loosen, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Ms 1941.— I. Hausherr, *Philautie*. De la

tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur = OCA 137 (1952).— L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor = ASNU 25 (1965).— J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur*. La charitée, avenir divin de l'homme = ThH 38 (1976).— F. Heinzer, «Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessor»: FZThPh 28 (1981) 372-392.— L. Thunberg, *Man and the Cosmos*. The Vision of St Maximus the Confessor, Crestwood/NY 1985.

Cristología, soteriología, doctrina de la Trinidad: J.-M. Garrigues, «L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur»: Ist. 19 (1974) 272-298.— J.-M. Garrigues, «La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur»: RThom 74 (1974) 181-204.— F.-M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ*. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur = ThH 52 (1979).— F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor = Par. 26 (1980).— N. Madden, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, P 1983.— P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur* = ThH 69 (1983).— G. Bausenhart, *«In allem uns gleich ausser der Sünde»*. Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der *«Disputatio cum Pyrrho»* = TSTP 5 (1992).— V. Karayiannis, *Maxime le Confesseur, essence et énergies de Dieu* = ThH 93 (1993)

Espiritualidad/mística: W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wi 1965.— R. E. Asher, «The Mystical Theology of St. Maximus the Confessor»: ABR 29 (1978) 87-95.— P. M. Blowers, «Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of "Perpetual Progress"»: VigChr 46 (1992) 151-171.

Teología: H. U. v. Balthasar, *Kosmische Liturgie*. Das Weltbild des Maximus des Bekenners, Eins [2]1961.— S. L. Epifanowsky, *Saint Maximus the Confessor and Byzantine Theology*. New Introduction by G. Florowsky, Farnborough 1971.— A. Riou, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* = ThH 22 (1973).— V. Croce, *Tradizione e ricerca*. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore = SPMed 2 (1974).

Con Juan de Damasco, vástago de una familia árabe cristiana de Mansur, nacido hacia el 650 y muerto en el monasterio de San Sabas de Jerusalén hacia el 750, se suele dar por concluida la patrología de los Padres de la Iglesia griegos. En la Introducción a la Cuarta Parte se han indicado las razones para esta delimitación de los períodos. Los árabes habían conquistado Damasco en el 635, pero como los califas siguieron en un principio una política religiosa tolerante con el cristianismo, Juan —que había crecido con el futuro califa Jazid (680-683) y que recibió a través de un profesor griego una sólida formación clásica— ocupó, como su abuelo y su padre, puestos importantes en la corte. Pero cuando el califa Abd el Malek (685-705) comenzó a discriminar a los cristianos y a desposeerlos de sus cargos, Juan se retiró (h. el año 700) al monasterio de San Sabas de Jerusalén, donde pasó el resto de su larga vida. El obispo Juan de Jerusalén (706-717) le ordenó sacerdote. Durante su estancia en el monasterio Juan se dedicó al estudio y a escribir sobre teología. Produjo numerosas obras importantes. El hecho de que enseguida de su muerte estuvieran traducidas a numerosas lenguas habla bien a las claras de la difusión e influencia que alcanzaron. El escrito más importante y más extenso es la «Fuente del Conocimiento», en tres libros: sobre la filosofía *(Capitula philosophica o Dialectica)*, sobre los herejes *(De haeresibus)*, y un compendio de la doctrina ortodoxa *(Expositio fidei o De fide orthodoxa)*. Juan se hizo famoso como escritor de himnos, y de sus homilías sobresalen las dedicadas a María así como los tres discursos sobre las imágenes, que ejercerían una influencia orientadora para el futuro. Se discute la autenticidad de los *Sacra parallela* (o *Hiera*), un florilegio bíblico-patrístico de textos sobre moral y ascesis. Es muy probable que la novela *Barlaam*, muy difundida y popular en la Edad Media, no provenga de él.

El emperador León III (717-741) inició en el 726/727 la disputa de las imágenes (iconoclasmo), que duraría con interrupciones hasta el 843, pronunciando discursos contra las imágenes y haciendo retirar de la puerta Chalke del palacio de Constantinopla el icono de Cristo. Mientras que el patriarca Germano hubo de pagar con su destitución en el 730 su oposición, Juan, al encontrarse fuera del imperio, pudo defender sin dificultad la veneración de los iconos en sus tres famosos discursos sobre las imágenes, que sentaron las bases teológicas para el futuro. Cierto que el sínodo de Hieria (754), hostil a las imágenes, lo condenó, pero el séptimo concilio ecuménico, celebrado en Nicea en el 787, no sólo lo rehabilitó, sino que se basó por completo en su teología sobre las imágenes. Juan murió hacia el 750 en su monasterio. La aproximada cro-

nología de su vida se desprende de que según la tradición llegó a cumplir más de cien años, de que el sínodo de Hieria (554) lo condenó a título póstumo, y de que el califa Yezid (nacido h. 642-647) fue su compañero de juegos. El papa León XIII lo incluyó entre los doctores de la Iglesia mediante decreto del 19 de agosto del 1890.

En línea con su tiempo, Juan fue ante todo un compilador que se atuvo a las tradiciones de los teólogos precedentes. Al comienzo de *Fuente del Conocimiento*, su obra máxima, llega incluso a decir que no quiere añadir «nada propio» (*dial* pr 60). Sin embargo, todos los investigadores coinciden en que no se limitó a recopilar y repetir de forma mecánica. Ya la abundancia del material elaborado, su selección y sistematización magistrales hablan bien a las claras de su creatividad y de su fuerza creadora; y en numerosos pasajes —sobre todo en los discursos sobre las imágenes— desarrolla una teología nueva y original basándose en la tradición.

B: J. M. Hoeck, «Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung»: OCP 17 (1951) 5-60.— A. Kallis, «Handaparat zum Johannes-Damaskenos-Studium»: OS 16 (1967) 200-213.

E: *Opera omnia*: B. Kotter = PTS 1, 12, 17, 22, 29 (1969-1988).— *Escritos sobre el Islam*: R. Le Cot = SC 383 (1992) [TfÜK].— *Sermones navideños / marianos*: P. Voulet = SC 80 (1961) [TfÜK].

T: D. Stiefenhofer = BKV^2 44 (1923) [*De fide orthodoxa*].— O. Bardenhewer, *Marienpredigten aus der Väterzeit*, Mu 1934, 131-182.— G. Richter = BGrL 15 (1982) [*Capitula philosophica* ÜK].

L: *artículos de léxico*: M. Richard, «Florilèges Damascéniens»: DSp 5 (1964) 476-486.— B. Studer: DSp 8 (1974) 452-466.— B. Kotter: TRE 17 (1988) 127-132.— G. C. Berthold: EEC 498s.— B. Studer: EECh I 442 s.— K.-H. Uthemann: BBKL 3 (1992) 331-336.

Exposición global: J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*. Son époque, sa vie, son oeuvre, Harissa 1950.

Obras: J. Szövérffy, *A Guide to Byzantine Hymnography*, Brookline/MA — Lei 1978-9.— B. Kotter, *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos* = SPB 5 (1959).— G. Richter, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos*. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung = SPB 10 (1964).

Teología/filosofía: J. Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskos*. Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griechischen zur lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses = FChLDG 9/3 (1909).— C. Chevalier, *La Mariologie de saint Jean Damascène* = OCA 109 (1936).— B. Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* = SPB 2 (1956).—

K. Rozemond, *La christologie de saint Jean Damascène* = SPB 8 (1959).— A. Kallis, *Der menschliche Wille in seinem Grund und Ausdruck nach der Lehre des Johannes Damaskenos*, Naussa 1965.— A. Siclari, *Giovanni di Damasco*. La funzione della «Dialectica», Perugia 1978.— F. R. Gahbauer, «Die Anthropologie des Johannes von Damaskos»: ThPh 69 (1994) 1-21.

Islam: P. Khoury, *Jean Damascène et l'Islam*, Lov — P [2]1969.— D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam*. The «Heresy of the Ishmaelites», Lei 1972.— A.-Th. Khoury, «Apologétique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe siècle)»: POC 29 (1979) 242-300; 30 (1980) 132-74; 32 (1982) 14-49.

Los discursos sobre las imágenes

Al igual que las controversias trinitarias y cristológicas de los siglos IV y V, la disputa sobre las imágenes se basó en la terminología no clarificada. Aquí los términos oscuros fueron εἰχών y προσκύνησις. «εἰκών» podía dar pie a pensar que una imagen contiene la realidad representada. Y entonces, como en el Antiguo Testamento y en el islam, no puede haber imagen alguna del Dios invisible e inconcebible; y la fabricación y veneración de una imagen de Dios es idolatría. Por otro lado, «Προσκύνησις», en relación con Dios, significa lo que expresa la palabra española «adoración», que sólo se puede tributar a Dios, pero no a un hombre; y menos a un objeto. El mérito de los tres discursos de Juan de Damasco consiste en haber caído en la cuenta de este problema terminológico y en haber ofrecido una pionera clarificación de los términos mediante una distinción nítida de la que se sirvió el segundo concilio de Nicea (787).

Dice Juan de Damasco que una imagen es siempre la copia (ἀντιτύπος) de un original (πρωτοτύπος, semejante a éste pero necesariamente distinta, pues de lo contrario se daría identidad. Pero el concepto y sentido de la imagen no pueden derivar sólo de las representaciones humanas, sino que radican en la Trinidad y en la economía salvífica, de modo que puede haber tres tipos de imágenes: las personales, las que preparan la realidad y las que imitan la realidad. (1*a*) El Hijo de Dios —Juan recoge aquí la teología alejandrina— es la imagen original del Padre; (1*b*) el hombre —«creado a imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26s.)»— es la imagen de la imagen de Dios. (2) El segundo sentido de imagen —Juan habla aquí con la terminología habitual de la exégesis tipológica de la Biblia— se refiere a las prefiguraciones (τύποι) del Antiguo Testamento que habían prefigurado la futura salvación en Cristo. Según la opinión general, esos *typoi* no son sólo «sombras de los bienes futuros», sino que se actualiza ya en ellos la gracia de la salvación divina. (3) Por último, como escalón tercero y más bajo, hay

imágenes como representación, como referencia y recuerdo de la realidad representada, similar a la vez que distinta. Por definición, la representación gráfica de Dios no le abarca a él mismo. Además, frente a la prohibición veterotestamentaria de hacerse imágenes, en el cristianismo la representación gráfica se justifica por la encarnación de Dios. Una imagen puede captarlo y representarlo como encarnado.

Juan fue el primero en distinguir en el término «προσκύνησις» la simple «veneración», como conviene a las criaturas, y la «adoración» (προσκύνησις κατὰ λατρείαν), a la que sólo Dios es acreedor. La προσκύνησις de imágenes de Dios y de sus santos en ningún caso tiene por destinatario al objeto, sino siempre a la persona representada, que —según una tradición antigua— está como presente en la representación de la imagen. Sólo en virtud de esta presencia del espíritu de Dios es propia de las imágenes también la gracia y la energía.

Todavía hoy se discute la fecha exacta en que fueron pronunciados los discursos sobre las imágenes porque además de que al segundo precedió la deposición del patriarca Genadio de Constantinopla (730) y de que el segundo y el tercero citan al primero, no contienen referencia clara alguna a su datación. Mientras que en el pasado se los aproximaba al estallido del iconoclasmo (726-730), Bonifitius Kotter, editor (1975) de las *Opera omnia* de Juan, fecha el primero en enero del 730, el segundo «poco después del primero, quizá también en el 730 o poco después», y el tercero en una indeterminada fecha posterior. Pero últimamente gana más y más terreno una datación del tercer sermón o de los tres después del año 741 (Stein 1980, Speck 1981). En todo caso, representan un ejemplo típico del método teológico de Juan, consistente en tomar y continuar la teología de los Padres para dar soluciones nuevas a los problemas actuales.

E: B. Kotter = PTS 17 (1975).

L: crítica textual: P. Speck, «Eine Interpolation in den Bilderreden des Johannes von Damaskos»: ByZ 82 (1989) 114-117 [sobre I 67 y II 70].

Teología de las imágenes: H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Ms 1938.— Th. Nikolaou, «Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos»: OS 25 (1976) 138-165.— V. Fazzò, «Rifiuto delle icone e difesa cristologica nei discorsi di Giovanni Damasceno»: VetChr 20 (1983) 25-45.

Historia del iconoclasmo: St. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III*. With particular attention to the oriental sources = CSCO 346 (1973).— St. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V*. With particular attention to the oriental

sources = CSCO 384 (1977).— G. Dumeige, *Nizäa II* = GÖK 4 (1985) [f P 1978].— P. Schreiber, «Der byzantinische Bilderstreit: Kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute»: *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, Spoleto 1988, 319-407.— V. Fazzo, «I Padri e la difesa delle icone»: A. Quacquarelli, *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, R 1989, 413-455.

APÉNDICES

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

A) REVISTAS Y SERIES

(Se utiliza preferentemente la lista de abreviaturas de la *Theologische Realenzyklopädie* de S. Schwertner, Berlín-Nueva York [2]1994 = IATG[2])

AANL.M Atti dell'Academia Nationale dei Lincei - Memorie. Classe di Scienze Morali Storiche e Filologiche, Roma.

AASF *Annalas Academiae Scientiarum Fennicae*, Helsinki.

AAWG Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Gotinga.

AAWG.PH Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen-Philologisch-historiche Klasse, Gotinga.

ABAW.PH Abhandlungen der (K.) Bayerischen Akademie der Wissenschaften - Philosophisch-historische Abteilung, Múnich.

ABenR *American Benedictine Review*, Nueva York.

ABla Analecta Blatadon, Tesalónica.

ABR *Australian Biblical Review*, Melbourne.

ACIAC Actes du Congrès International d'Archéologie Chrétienne.

ACO *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlín.

ActSS *Acta Sanctorum*, Amberes.

ÄthF Äthiopische Forschungen, Wiesbaden.

Aevum *Aevum*. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche, Milán.

AGLB Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, Friburgo de Br.

AGWG Abhandlungen der (K.) Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Gotinga.

AGWG.PH Abhandlungen der (K.) Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen - Philologisch-historische Klasse, Gotinga.

AHAW.PH Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissensachaften - Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg.

AHB The Ancient History Bulletin, Calgary.

AHC *Annuarium Historiae Conciliorum*, Amsterdam.

AHP *Archivum Historiae Pontificiae*, Roma.

AKG Arbeiten zu Kirchengeschichte, Berlín.

AKuG Archiv für Kulturgeschichte, Berlín.

ALGHJ Arbeiten zur Literatur und Geschichte der hellenistischen Judentum, Leiden.

AiOm Alpha-Omega. Lexika, Indices,

Konkordanzen zur klassichen Philologie, Hildesheim.

Altertum Altertum, Berlín.

ALW Archiv für Liturgiewissenschaft, Ratisbona.

Ambrosius *Ambrosius*. Bolletino liturgico ambrosiano, Milán.

AnAl Antichità Altoadriatiche, Trieste.

AnBib *Analecta Biblica*, Roma.

AmBoll *Analecta Bollandiana*, Bruselas.

AnGr *Analecta Gregoriana*, Roma

ANRW Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlín.

Ant. *Antiquitas*, Bonn.

ANTT Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Berlín.

APAW.PH Abhandlungen der (K.) Preussischen Akademie der Wissenschaften - Philosophisch-historische Klasse, Berlín.

Apocrypha Apocrypha. Le champ des apocryphes, Turnhout.

AQDGMA Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Darmstadt.

ArAmb Archivio ambrosiano, Milán.

ARW Archiv für Religionswissenschaft, Leipzig.

ARWAW Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Colonia.

ASAW Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig.

ASAW.PH Abhandlungen der Sächisischen Akademie der Wissenschaften-Philologisch-historische Klasse, Leipzig.

ASEs Annali di Storia dell'Exegesi, Bolonia.

ASNU *Acta seminarii Neotestamentici Upsaliensis*, Estocolmo.

ASTh Amsterdam Studies in Theology, Amsterdam.

At. *Athenaeum*. Studi periodici di litteratura e storia dell'antichità, Pavía.

ATA Alttestamentliche Abhandlungen, Múnich.

ATh L'Année Théologique Augustinienne, París.

AThANT Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zurich.

AThD *Acta Theologica Danica*, Aarhus.

AThR Anglican Theological Review, Nueva York.

ATLA.BS American Theological Library Association, Bibliography series, Metuchen/ NJ.

AuA Antike und Abendland, Hamburgo.

AUG *Acta Universitatis Gothoburgensis*. Göteborgs Universitets Högskolas ärsskrift, Goteborg.

Aug. *Augustinianum Periodicum quatrimestre Instituti Patristici «Augustinianum"*, Roma.

AugL Augustinus-Lexikon, Basilea y otros 1986ss.

Aug(L) *Augustiniana*. Tijdschrift voor de studie van Sint Augustinus en de Augustinjnenorde, Lovaina.

AugSt Augustinian Studies, Villanova.

Augustinus *Augustinus*, Revista trimestral publ. por los Padres Agustinos Recoletos, Madrid.

AUL.T *Acta Universitatis Lundensis* - Afdeling 1, Teologi, juridik och humanistiska ämen, Lund.

AUU *Acta Universitatis Upsalensis*, Uppsala.

AVL Arbeitsberichte der Stiftung. *Vetus Latina*, Beuron.

AzTh Arbeiten zur Theologie, Stuttgart.

BAC Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

BAIEP Bulletin d'Information et de Liaison. Association Internationale d'Études Patristiques, Amsterdam-Turnhout.

BALCL Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine, Maredsous.

BAR Bonner akademische Reden, Bonn.

BAug Bibliothèque augustinienne, Paris.

BAW.AC Bibliothek der Alten Welt - Reihe: Antike und Christentum, Zurich.

BBB Bonner Biblische Beiträge, Bonn.

BBKL Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Hamm.

BBL Bulletin de la Bible Latin. Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine, Maredsous.

BByz.E Bibliothèque Byzantine. Études, Paris.

BByz.T Bibliothèque Byzantine. Traité d'études byzantines, París.

BEFAR Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, París.

BEHE Bibliothèque de l'École des Hautes Études, París.

BEHA.H Bibliothèque de l'École des Hautes Études - 4. Section des Sciences Historiques et Philologiques, París.

BEL.S *Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae" - Subsidia*. Roma.

Ben *Benedictina*. Fascicoli trimestrali di studi benedictini, Roma.

BenM Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens, Beuron.

BenR Benedictine Review, Atchison.

BenS Benedictine Studies, Baltimore.

BEThL *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, Lovaina.

BFChTh Beiträge zur Förderung christlichen Theologie, Gütersloh.

BGAM Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Münster.

BGAM.S Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Supplementband, Münster.

BGBE Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, Tubinga.

BGBH Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, Tubinga.

BGL Benediktinisches Geistesleben, St. Ottilien.

BGQMA Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, Berlín.

BGrL Bibliothek der griechischen Literatur, Stuttgart.

BHB Bulletin d'histoire benédictine, Maredsous.

BHG *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruselas.

BHL *Bibliotheca Hagiográfica Latina*, Bruselas.

BHO *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, Bruselas.

BHRom *Bibliotheca Helvetica Romana*. Olten.

BHTh Beiträge zur historischen Theologie, Tubinga.

Bib. *Biblica. Commentarii periodici ad rem biblicam scientifice investigandam*, Roma.

BiTeu *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig.

BJRL Bulletin of the John Rylands Library, Manchester.

BJSt Brown Judaic Studies, Missoula/MT.

BKAW Bibliothek der klassischen Altertumswissensachaften, Heidelberg.

BKP Beiträge zur klassischen Philologie, Meisenheim.

BKV[1] Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1869-1888.

BKV[2] Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1911-1938.

BLE Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse.

BMus Bibliothèque du Muséon, Lovaina.

BoBKG Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Colonia.

BPM *Biblia Polyglota Matritensis*, Madrid.

BSAC Bulletin de la Societé d'Archéologie Copte, El Cairo.

BSalE *Bibliotheca Salmanticensis*. Estudios, Salamanca.

BSHST Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Zurich.

BSPLi Beiheft zu den *Studia Patristica et Liturgica*, Ratisbona.

BSRel Biblioteca di Scienze Religiose, Roma.

BSS *Bibliotheca Sanctorum*, Roma.

BSt Biblische Studien, Neukirchen.

BSt(F) Biblische Studien, Friburgo de Br.

BT Bibliothèque de Théologie, París.

BTeo Biblioteca de Teología, Pamplona.

BTH Bibliothèque de Théologie Historique, París.

BThAM Bulletin de théologie ancienne et médievale, Lovaina.

BThSF *Bibliotheca Theologica Salesiana - 1. Ser., Fontes*. Zurich.

BTN *Bibliotheca Theologica Norvegica*, Oslo.

BVLI Bericht des Instituts. *Vetus Latina*-Institut der Erzabtei Beuron, Beuron.

BWAT Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, Stuttgart.

ByZ Byzantinische Zeitschrift, Leipzig.

Byz. Byzantion. Revue internationale des Études Byzantines, Bruselas.

Byz.E Bibliothéque Byzantine - Études, París.

Byz.T Bibliothèque Byzantine - Traité d'Études Byzantines, París.

BZNW Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Berlín.

CAnt Christianisme Antique, París.

Cass. *Cassiciacum*. Eine Sammlung wissenschaftlicher Forschung über den heiligen Augustinus und den Augustinerorden sowie wissenschaftlicher Arbeiten von Augustinern aus anderen Wissensgebieten, Würzburg.

CBla *Collectanea Biblica Latina*, Roma.

CBM Chester Beatty Monographis, Londres.

CBQ.MS Catholic Biblical Quarterly - Monograph Series, Washington/DC.

CChr *Corpus Christianorum*, Turnhout.

CChr.CM *Corpus Christianorum - Continuatio Medievalis*, Turnhout.

CChr.ILL *Corpus Christianorum’- Instrumenta Lexikologica Latina*, Turnhout.

CChr.LP *Corpus Christianorum - Lingua Patrum*, Turnhout.

CChr.S *Corpus Christianorum* - volúmenes especiales, Turnhout.

CChr.SA *Corpus Christianorum - Series Apocryphorum*, Turnhout.

CChr.SG *Corpus Christianorum - Series Graeca*, Turnhout.

CChr.SL *Corpus Christianorum - Series Latina*, Turnhout.

CCist *Collectanea Cisterciensia*, Forges.

CCSSM Convegni del Centro di Studi sulla Epiritualità Medievale, Todi.

CCWJCW Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World, Cambridge.

CDios La Ciudad de Dios. El Escorial.

CEA Collection d'Études Anciennes, París.

CEAn Cahiers des Études Anciennes, Montreal.

CEFR Collection de l'École Française de Rome, Roma.

CEMéd Cahiers d'Études Médievales, Montreal-París.

CF *Collectanea Friburgensia*, Friburgo/Suiza.

CFi *Cogitatio Fidei*, París.

CH Cahiers d'Histoire, Lyón.

CHB Cambridge History of the Bible, Cambridge.

ChH Church History. American Society of Church History, Chicago, Il. Chiron Chiron. Mitteilungen der Kommission für alte Geschichte und Epi-

graphik des Deutschen Archäologischen Instituts, Múnich.

ChMe Christliche Meister, Einsiedeln.

ChQ Church Quarterly, Londres.

CHR Catholic Historical Review, Washington/DC.

CistSS Cistercian Studies Series, Shannon.

CiW Christ in der Welt, Aschaffenburg.

CJAn Christianity and Judaism in Antiquity, Notre Dame/IN.

CIJC Collection Jésus et Jésus-Christ, París.

Clat. *Claretianum. Commentaria theologica opera et studio Instituti Theologiae Vitae Religiosae*, Roma.

CMe Christliche Meister, Einsiedeln.

COD *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Friburgo de Br.

CollLat Collectio Latomus, Bruselas.

Comp. *Compostellanum*. Revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.

CoptSt Coptic Studies, Leiden.

CorpAp *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, Jena.

CP Classical Philology, Chicago/Il.

CPG *Clavis Patrum Graecorum*, Brepols-Turnhout.

CPS *Corona Patrum Salesiana. Sanctorum Patrum Graecorum et Latinorum opera selecta*, Turín.

CrSt Cristianesimo nella storia, Bolonia.

CSCO *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Roma.

CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena.

CTUN Colección Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona.

DA Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, Marburgo.

DACL Doctionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, París.

DBS Dictionnaire de la Bible. Supplément, París.

DH H, Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Quod emendavit, auxit, in linguam germanican transtulit et adiuvante H. Hoping edidit* P. Hünermann, Friburgo de Br. [37]1991.

DHGE Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique, París.

Did. Didaskaleion. Studi filologici di litteratura cristiana antica, Turín.

Div. *Divinitus. Pontificiae Academiae Theologicae Romanae commentarii*, Roma.

DOP Dumbarton Oaks Papers, Cambridge/MA.

DR Downside Review, Barth.

DSp Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire, París.

DT *Divus Thomas. Commentarium de philosophia et theologia*, Piacenza.

DThC Dictionnairre de Théologie Catholique, París.

DTT Dansk Teologisk Tidsskrift, Copenhague.

ECl Estudios clásicos, Madrid.

ED *Euntes Docete*, Roma.

EdF Erträge der Forschung, Darmstadt.

EE Estudios Eclesiásticos, Madrid.

EEC Encyclopedia of Early Christianity, Chicago - Londres 1990.

EECh Encyclopedia of the Early Church. 2 vols., Cambridge 1992.

EeT Église et Théologie, París.

EHPhR Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses, París.

EHS.T Europäische Hochschulschriften-Reihe 23, Theologie, Francfort.

EichB Eichstätter Beiträge, Ratisbona.

EkklPh Ekklesiastikos Pharos, Alejandría.

EL *Ephemerides Liturgicae*, Ciudad del Vaticano.

EO *Ecclesia Orans. Periodica de scientiis liturgicis*, Roma.

EOr Échos d'Orient, Bucarest.
EPhM Études de Philosophie Médiévale, París.
EPOM Estudios. Revista cuatrimestral/trimestral publ. por los padres de la Orden de la Merced, Madrid.
EPRO Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, Leiden.
ErJb Eranos-Jahrbuch, Zurich.
ESH Ecumenical Studies in History, Richmond/VA.
ESR Études de Science Religieuse, París.
EstOn Estudios Onienses, Madrid.
EstTrin Estudios Trinitarios, Salamanca.
EtB Études Bibliques, París.
EtFr Études franciscaines, París.
ETH Études de Théologie Historique, París.
ETHDT Études et Textes pour l'Histoire du Dogme de la Trinité, París.
EThL Ephemerides Theologicae Lovanienses, Lovaina.
ETHS Études de Théologie et d'Histoire de la Spiritualité, París.
EThSt Erfurter Theologische Studien, Leipzig.
EtJ Études Juives, París.
EuA Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift, Beuron.

FBESG Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Stuttgart.
FC *Fontes Christiani*, Friburgo de Br.
FCCD Codificazione canonica orientale. Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale - Fonti, Roma.
FChLDG Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Paderborn.
FGIL Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens, Innsbruck.
FGPP Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, Leipzig.
FGTh Forschungen zur Geschichte der Theologie und des innerkirchlichen Lebens, Innsbruck.
FKDG Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Gotinga.
FKGG Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Stuttgart.
FlorPatr *Florilegium Patristicum*, Bonn.
FMST Frühmittelalterliche Studien, Berlín.
Folia Studies in the Christian Perpetuation of Classics, Nueva York.
FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Gotinga.
FS Franziskanische Studien, Münster.
FThSt Fundamentaltheologische Studien, Múnich.
FTS Frankfurter Theologische Studien, Francfort.
FVK Forschungen zur Volkskunde, Düsseldorf.
FZPhTh Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Friburgo/Suiza.

GAB Göppinger Akademische Beiträge, Göppingen.
GCP *Graecitas Christianorum Primaeva. Studia ad sermonem Graecum pertinentia*, Nimega.
GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Berlín.
GDK Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Ratisbona.
Gerión Gerión, Madrid
GFTP Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, Bonn.
GGA Göttingische Gelerhrte Anzeigen, Gotinga.
GLCP *Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva - Supplementa*, Nimega.
Glotta *Glotta*. Zeitschrift für die grie-

chische und lateinische Sprache, Gotinga.

GÖK Geschichte der Ökumenischen Konzilien, Maguncia.

GOF Göttinger Orientforschungen, Wiesbaden.

GOF.S Göttinger Orientforschungen, Reihe 1: *Syriaca*, Wiesbaden.

GOTR Greek Orthodox Theological - Review, Brooklin/MA.

Gr. *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica*, Roma.

GRBS Greek, Roman and Byzantine Studies, Cambridge/MA.

GrTS Grazer Theologische Studien, Graz.

GTA Göttinger Theologische Arbeiten, Gotinga.

GVSH.H Göteborgs K. Vetenskaps- och Vitterhetssamhällets handlingar - Ser. A. Humanistiska skrifter, Goteborg.

GWZ Geist und Werk der Zeiten, Zurich.

Gym. Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung, Heidelberg.

HAW Handbuch der Altertumswissenschaft, Múnich.

HDG Handbuch der Dogmengeschichte, Friburgo de Br.

HDIEO Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, París.

HDR Harvard Dissertations in Religion, Missoula/MT.

Helm *Helmantica*. Revista de humanidades clásicas, Salamanca.

Hereditas *Hereditas*. Studien zur Alten Kirchengeschichte, Bonn.

Hermes.E Hermes. Zeitschrift für klassische Philosophie - Einzelschriften. Wiesbaden.

Hey.J Heythrop Journal. A Quarterly Review of Religion, Theology and Philosophy, Oxford.

HispSac *Hispania Sacra*. Revista de historia eclesiástica, Madrid.

Hist *Historia*. Zeitschrift für alte Geschichte, Wiesbaden.

Hist.E *Historia*. Zeitschrift für alte Geschichte. Ergänzungsband, Wiesbaden.

HJ Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Múnich.

HKAW Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft, Múnich.

HLL Handbuch der lateinischen Literatur der Antike = HAW VIII, Múnich.

HNT Handbuch zum Neuen Testament, Tubinga.

HNT.E Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungsband, Tubinga.

HSPh Harvard Studies in Classical Philology, Cambridge/MA.

HThR Harvard Theological Review, Cambridge/MA.

HThS Harvard Theological Studies, Cambridge/MA.

HumCL *Humanitas Christiana*. Griechische und lateinische Texte aus der Frühzeit des Christentums - Lateinische Reihe, Múnich.

HUTh Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Tubinga.

HV Historische Vierteljahrsschrift, Dresde.

HWP Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basilea.

Hyp. *Hypomnemata*. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben, Gotinga.

HZ.B Historische Zeitschrift. Beiheft, Múnich.

IATG Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, zusammengestellt von S. M. Schwertner, Berlín ^{2}1992.

ICA Initiations au Christianisme Ancien, París.

IP *Instrumenta Patristica*, 's-Gravenhage.

IPQ International Philosophical Quarterly, Nueva York.

Irén. Irénikon, Chevetogne.

Ist. Istina, Boulogne-sur-Seine.

IThQ Irish Theological Quarterly, Maynooth.

IThS Innsbrucker Theologische Studien, Innsbruck.

JAC Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster.

JAC.E Jahrbuch für Antike und Christentum - Ergänzungsband, Münster.

JBL Journal of Biblical Literature, Filadelfia/PA.

JBTh Jahrbuch für biblische Theologie, Neukirchen.

JEA Journal of Egyptian Archaeology, Londres.

JEH Journal of Ecclesiastical History, Londres.

JLH Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, Kassel.

JNG Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte, Múnich.

JPhST Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Paderborn.

JRH Journal of Religious History, Sidney.

JRS Journal of Roman Studies, Londres.

JS Journal des s(ç)avants, París.

JSNT.S Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, Sheffield.

JSPE Journal for the Study or the Pseudepigrapha (and Related Literature), Sheffield.

JSPE.S Journal for the Study of the Pseudepigrapha (and Related Literature). Supplement Series, Sheffield.

JThS Journal of Theological Studies, Oxford.

JWG Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte, Berlín.

Kath. Der Katholik. Eine religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Warnung, Estrasburgo.

KAV Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Gotinga.

KGQS Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, St. Ottilien.

KGS Kirchengeschichtliche Studien, Münster.

KHSt Kerkhistorische Studiën behorende bij het Niderlands(ch) Archief voor Kerkgeschiedenis, 's-Gravenhage.

KIG Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Gotinga.

KKTS Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, Paderborn.

Kl. *Kleronomia*. Patriarchal Institute for Patristic Studies, Salónica.

Klio *Klio*. Beiträge zur alten Geschichte, Leipzig.

KIT Kleine Texte (für theologische und philosophische) Vorlesungen und Übungen, Bonn.

Koinonia Κοινωνία. Organo dell'Associazione di Studi tardoantichi, Nápoles.

KPS Klassisch-Philologische Studien, Leipzig.

KuD Kerygma und Dogma, Gotinga.

Kyrios Kyrios. Vierteljahrsschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas, Berlín.

Lat. *Lateranum*, Roma.

Latomus *Latomus*. Revue d'études latines, Bruselas.

LCP *Latinitas Christiianorum Primaeva*, Nimega.

LeDiv *Lectio Divina*, París.

Leit. *Leiturgia*. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Kassel.

LHD Library of History and Doctrine, Filadelfia/PA.

LJ Liturgisches Jahrbuch, Münster.

LO *Lex orandi*, París.

LP *Liber pontificalis*, París.

LQF Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Münster.

LWQF Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Münster.

MAB.L Mémoires de l'Academie R. de Belgique - Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, Bruselas.

MAe *Medium Aevum*, Oxford.

Mag Miscellanea Agostiniana, Roma 1930-1.

MAH Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, París.

MAM Mémoires de l'Académie (R. Impériale, Nationale) de Metz, Metz.

Man. *Manuscripta*, San Luis/MO.

Mar. *Marianum. Ephemerides Mariologicae*, Roma.

MAST.M Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino - Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Turín.

MB Musée Belge. Revue de Philologie Classique, Lovaina.

MBM Münchner Beiträge zur Mediävistik und Renaissence-Forschung, Múnich.

MBPF Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechstgeschichte, Múnich.

MBTh Münsterische Beiträge zur Theologie, Münster.

MCass *Miscellanea Cassinense*, Montecassino.

MCom Miscelanea Comillas, Comillas, Santander.

MCS *Monumenta Christiana Selecta*, Tournai.

MD La Maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique, París.

MEFRA Mélanges de l'École Française de Rome - Série «Antiquité», París.

MFCL Mémoires et Travaux publiés par des professeurs des Facultés Catholiques de Lille, Lille.

MGH.AA *Monumenta Germaniae Historica - Auctores Antiquissimi*, Hannover.

MGH.Ep *Monumenta Germaniae Historica - Epistulae*, Hannover.

MGH.GPR *Monumenta Germaniae Historica - Gesta Pontificum Romanorum*, Hannover.

MGH.SRM *Monumenta Germaniae Historica - Scriptores Rerum Merovingicarum*, Hannover.

MGMA Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Stuttgart.

MH *Museum Helveticum*. Schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft, Basilea.

ML.H *Museum Lessianum* - Section Historique, Bruselas.

ML.T *Museum Lessianum* - Section Théologique, Bruselas.

Mn. *Mnemosyne. Bibliotheca Classica/Philologica Batava*, Leiden.

Mn.S *Mnemosyne. Bibliotheca Classica/Philologica Batava - Supplementum*. Leiden.

MPF Monographien zur Philosophischen Forschung, Reutlingen.

MRSt(L) Mediaeval and Renaissance Studies, Londres.

MSLCA Miscellanea di Studi di Letteratura Cristiana Antica, Catania.

MSM Modern Schoolman. A Quarterly Journal of Philosophy, San Luis/MO.

MSR Mélanges de Science Religieuse, Lille.

MSSNTS Monograph series. Society for New Testament Studies, Cambridge.

MThS.H Münchener Theologische Studien - Historische Abteilung, Múnich.

MThS.S Münchener Theologische Studien - Systematische Abteilung, Múnich.

MThZ Münchener Theologische Zeitschrift, Múnich.
MüSt Münsterschwarzacher Studien. Missionsbenediktiner der Abtei Münsterschwarzach, Münsterschwarzach.
Muséon Muséon. Revue d'études orientales, Lovaina.
MUSJ Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beirut.
MySal *Mysterium Salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Einsiedeln.

NAKG Niederlands(ch) archief kerkgeschiedenis, 's-Gravenhage.
NAWG.PH Nachrichten (von) der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Gotinga.
NDd Nouvo Didaskaleion, Catania.
NGWG.PH Nachrichten (von) der Gesellschaft der Wissenschaften (zu) in Göttingen - Philosophisch-Historische Klasse, Berlín.
NHS Nag Hammadi Studies, Londres.
NMS Nottingham Mediaeval Studies, Cambridge.
NRS Nuova Rivista Historica, Roma.
NSGTK Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, Berlín.
NStB Neukirchener Studienbücher, Neukirchen.
NT *Novum Testamentum*. An International Quarterly for New Testament and Related Studies, Leiden.
NTA Neutestamentliche Abhandlungen, Münster.
NTOA *Novum Testamentum et Orbis Antiquus*, Friburgo/Suiza.
NT.S *Novum Testamentum*. An International Quarterly for New Testament and Related Studies - Supplement, Leiden.
NTS New Testament Studies. An International Journal Published Under the Auspices of *Studiorum Novi Testamenti Societas*. Cambridge.
NTTS New Testament Tools and Studies, Leiden.

OA *Orbis Academicus*. Problemgeschichte der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, Múnich.
OBO *Orbis Biblicus et Orientalis*, Friburgo/Suiza.
OCA *Orientalia Christiana Analecta*, Roma.
OCP *Orientalia Christiana Periodica*, Roma.
OCT Oxford Classical Texts, Oxford.
ÖC Das östliche Christentum, Würzburg.
OECT Oxford Early Texts, Oxford.
OLeP *Orientalia Lovaniensia Periodica*, Lovaina.
OrChr *Oriens Christianus*, Roma.
Orph. *Orpheus*. Rivista di umanità classica e cristiana, Catania.
OrSyr Orient Syrien, París.
OS Ostkirchliche Studien, Würzburg.
OTM Oxford Theological Monographs, Oxford.

Paideia Paideia. Rivista letteraria di informazione bibliografica, Génova.
Pallas Pallas. Revue d'études antiques, Toulouse.
PaP Past and Present. A Journal of Scientific History, Londres.
Par. *Paradosis*. Études de littérature et de théologie ancienne, Friburgo.
PatMS Patristic Monograph Series, Canbridge.
Patr. *Patristica*, París.
Patrologia *Patrologia*. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, Francfort.
PatSor *Patristica Sorboniensis*, París.
PatSt Patristic Studies. Catholic University of America, Washington/DC.
PBA Proceedings or the British Academy for the Promoting of Histori-

cal, Philosophical and Philological Studies, Londres.

PCRHP.O Publications du Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie, École Pratique des Hautes Études 2: Hautes Études orientales, Ginebra.

PdK Die Predigt der Kirche. Klassikerbibliothek der christlichen Predigtliteratur, Leipzig.

PETSE Papers of the Estonian Theological Society im Exile, Estocolmo.

PFLUS Publications de la Faculté des Lettres (et Sciences Humaines) de l'Université de Strasbourg, Estrasburgo.

PFLUT Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, Turín.

PG *Patrologiae Cursus Completus. Accurante* J.-P. Migne - *Series Graeca*, París.

PGW Philosophie und Grenzwissenschaften, Innsbruck.

Ph. *Philologus*. Zeitschrift für das klassische Altertum, Wiesbaden.

PhAnt *Philosophia Antiqua*, Leiden.

PhJ Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Fulda.

Phoe. Phoenix. Bulletin uitgeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap «*Ex oriente lux*", Leiden.

PhS Philosophic Studies, Chicago/Il.

PIOL Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, Lovaina.

PIRHT Publications de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes. Documents, Études et Repertoires, París.

PL *Patrologiae Cursus Completus. Accurante* J.-P. Migne - *Series Latina*, París.

PLS *Patrologiae Latinae Supplementum*, París.

PMAAR Papers and Monographs of the American Academy in Rome, Roma.

PO *Patrologia Orientalis*, París.

POC Proche-Orient Chrétien, Jerusalén.

PP *Philosophia Patrum*, Leiden.

PRE Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart.

PRE.S Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Supplement, Stuttgart.

ProvHist Province Historique, Marsella.

PRSA Problemi e Ricerche di Storia Antica, Roma.

PS *Patrologie Syriaca*, París.

PTS Patristische Texte und Studien, Berlín.

PUCSC Publicazioni (Edizioni) dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán.

PUM.T Publications or the University of Manchester: Theological Series, Manchester.

PuP Päpste und Papsttum, Stuttgart.

QD *Quaestiones Disputatae*, Friburgo de Br.

Quellen Quellen. Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche, Berlín.

QVetChr Quaderni di Vetera Christianorum, Bari.

RAC Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart.

RAC.S Reallexikon für Antike und Christentum. Supplement-Bände, Stuttgart.

RAM Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse.

RAMi Rivista di Ascetica e Mistica, Florencia.

RB Revue Biblique, París.

RBen Revue Benédictine de critique, d'histoire et de littérature religieuses, Maredsous.

RBI Revue Biblique International, París.

RBMA *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, Würzburg.

RBS *Regulae Benedicti Studia. Annuarium Internationale*, Hildesheim.

RBS.S *Regulae Benedicti Studia. Annuarium Internationale. Supplementa*, Hildesheim.

RCSF Rivista Critica di Storia della Filosofia, Milán.

REA Revue des Études Anciennes, Burdeos.

REAug Revue des Études Augustiniennes, París.

RechAug Recherches Augustiniennes, París.

RechTh Recherches Théologiques. Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, París.

Ren. *Rennovatio*. Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch, Ratisbona.

RET Revista Española de Teología, Madrid.

RevSR Revue des Sciences Religieuses. Faculté Catholique de Théologie, Estrasburgo.

RFIC Rivista di Filologia e di Instruzione Classica, Turín.

RFNS Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Milán.

RHE Revue d'Histoire Ecclésiastique, Lovaina.

RHEF Revue d'Histoire de l'Église de France, París.

RHPhR Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Estrasburgo.

RHR Revue de l'Histoire des Religions, París.

RHT Revue d'Histoire des Textes, París.

RivBib *Rivista Biblica*, Roma.

RivLas Rivista Lasalliana, Turín.

RKAM Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen, Múnich.

RMP Rheinisches Museum für Philologie, Bonn.

RPARA Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Roma.

RQ Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Friburgo de Br.

RQ.S Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementhefte, Friburgo de Br.

RR Review of Religion, Nueva York.

RSC Rivista di Studi Classici, Turín.

RSFR Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi, Asís.

RSLR Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, Florencia.

RSPhTh Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, París.

RSR Recherches de Science Religieuse, París.

RSSR Ricerche di Storia Sociale e Religiosa, Roma.

RSSR.M Recherches et Synthèses de Sciences Religieuses - Section de morale, Gembloux.

RSTh Regensburger Studien zur Theologie, Berna.

RThAM Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, Lovaina.

RThom Revue Thomiste, Brujas.

RTHP Recueil de Travaux d'Histoire et de philologie, Lovaina.

RThPh Revue de Théologie et de Philosophie, Lausana.

RTL Revue Théologique de Louvain, Lovaina.

RUO Revue de l'Université d'Ottawa, Ottawa.

RVV Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Giessen.

SAC Studi di Antichità Cristiana, Roma.

sal. *Salesianum*. Pontificio Ateneo Salesiano, Turín.

Salm. *Salmanticensis. Commentarius de sacris disciplinis cura Facultatum Pontificiae Universitatis Ecclesiasticae (Salmanticensis editus)*, Salamanca.

SAM Schriften zur antiken Mytholigie, Maguncia.

Sap. *Sapientia*. Revista tomista de filosofía, La Plata.

SapDom Sapienza. Rivista di filosofia e di teologia dei Domenicani d'Italia, Roma.

SBA Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Basilea.

SBAW.PH Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München - Philosophische-historische Klasse / Abteilung, Múnich.

SBAW.PPH Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München - Philosophisch-Philologische und Historische Klasse, Múnich.

SBEC Studies in the Bible and Early Christianity, Lewiston/NY.

SBF.CMi *Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor*, Jerusalén.

SC Sources Chrétiennes, París.

SCA Studies in Christian Antiquity, Washington/DC.

SCBE *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxford.

ScC Scuola Cattolica. Rivista di scienze religiose, Milán.

ScEc Sciences Ecclésiastiques. Revue philosophique et théologique, Brujas.

Schol. Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie, Friburgo de Br.

SCO Studi Classici e Orientali, Pisa.

ScrTh *Scripta Theologica*. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona.

SE *Sacris Erudiri*. Jaerboek voor godsdienstwetenschappen, Steenbrugge.

SEAug Studia Ephemeridis *«Augustianum»*, Roma.

SecCen The Second Century. A Journal of Early Christian Studies, Abilene/TX.

SEHL *Scriptores Ecclesiastici Hipano-Latini veteris et medii aevi*, El Escorial.

Sel. Storia e Letteratura. Racolta di studi e testi, Roma.

Seminarium *Seminarium. Commentarii pro seminariis, vocationibus ecclesiasticis, universitatibus*, Ciudad del Vaticano.

SGKA Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Paderborn.

SGLG *Studia Graeca et Latina Gothoburgensis*, Estocolmo.

SGTK Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, Leipzig.

SHAW Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg.

SHAW.PH Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften - Philosophisch-Historische Klasse, Heidelberg.

SHCT Studies in the History of Christian Thought, Leiden.

SHG *Subsidia Hagiographica*, Bruselas.

SHR Studies in the History of Religions, Leiden.

SicGym *Siculorum Gymnasium*. Rassegna semestrale della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania, Catania.

Sileno Sileno. Rivista di Studi classici e cristiani, Roma.

SIM *Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini*, St. Augustin.

SJTh Scottish Journal of Theology, Edimburgo.

SKG.G Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft - Geisteswissenschaftliche Klasse, Halle.

SKV Schriften der Kirchenväter, Múnich.

SLAG Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft (en Finlandia), Helsinki.

SMGB Studien und Mitteilungen zur

Geschichte des Benediktinerorden und seiner Zweige, Múnich.

SMH Studies in Medieval History, Washington/DC.

SMHVL *Scripta Minora*. K. Humanistika Vetenskapssamfunder i Lund, Lund.

SMRH Studies in Medieval and Renaissance History, Lincoln.

SMRL Studies in Medieval and Renaissance Latin (Language and Litterature), Washington/DC.

SMSR Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Roma.

SNVAO.HF Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo - Historisk-Filosofisk Klasse, Oslo.

SO *Symbolae Osloenses. Societas Graeco-Latina*, Oslo.

SÖAW.PH Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien - Philosophisch-Historische Klasse, Viena.

Sophia Sophia. Quellen östlicher Theologie, Friburgo de Br.

SPAMP Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Leiden.

SPAW.PH Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Berlín.

SPB *Studia Patristica et Byzantina*, Ettal.

Spec. *Speculum*. A Journal of Mediaeval Studies, Cambridge/MA.

SPMed Studia Patristica Mediolanensia, Milán.

SPS Salzburger Patristische Studien des Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, Salzburgo.

SQS Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Tubinga.

SSAM Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto.

SSL *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Lovaina.

SSR Studi di Sociologia della Religione, Roma.

SSRel Studi Storico-Religiosi. L'Aquila.

SSSR Society for the Scientific Study of Religion

SST Studies in Sacred Theology, Washington/DC.

STA *Studia et Testimonia Antiqua*, Múnich.

StAns *Studia Anselmiana (.). Philosophica [et] theologica*, Roma.

StD Studies and Documents, Londres.

STG Studien zur Theologie und Geschichte, St. Ottilien.

STGL Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, Würzburg.

STL Studia Theologica Lundensia, Lund.

StMed Studi Medievali, Turín.

StML.E Stimmen aus Maria Lach - Ergänzungshefte, Friburgo de Br.

StMon *Studia Monastica*, Montserrat.

StPat *Studia Patavina*. Rivista di filosofia e teologia, Padua.

StPatr *Studia Patristica* (en parte:) Papers presented to (Papers of) the International Conference on Patristic Studies, Berlín (en parte = TU).

StPB *Studia Post-Biblica*, Leiden.

STPIMS Studies and Texts. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, St. Michaell's College, University of Toronto, Toronto.

StPM *Stromata Patristica et Mediaevalia*, Bruselas.

STRT *Studia Theologica Rheno-Traiectina*, Utrecht.

StSil *Studia Silensia*, Burgos.

StSR Studi di Scienze Religiose, Parma.

StT Studi e Testi, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ciudad del Vaticano.

StTh *Studia Theologica*. Scandinavian Journal or Theology, Lund.

Studia *Studia*. Recherches de philoso-

phie e de théologie publ. par les facultés S. J. de Montréal, París.

SubMon *Subsidia Monastica*, Montserrat.

SUC Schriften des Urchristentums, Darmstadt.

SuPa Sussidi Patristici, Roma.

SUSF Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura, Urbino.

SVigChr Supplements to *Vigiliae Christianae*, Leiden.

SVSL Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund, Lund.

SVTP *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*, Leiden.

SWKV Sämmtliche Werke der Kirchenväter, Kempten.

TANZ Texte und Arbeiten zum Neutestamentlichen Zeitalter, Tubinga.

TaS Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature, Cambridge.

TBAW Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Stuttgart.

TBNGP Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie, Berlín.

TBT Theologische Bibliothek Töpelmann, Berlín.

TC *Traditio Christiana*. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie, Zúrich.

TD.T *Textus et Documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum. Pontificia Universitas Gregoriana. Series Theologica*, Roma.

TDT Textes, Dossiers, Documents, París.

TEH Theologische Existenz heute. Eine Schriftenreihe, Múnich.

Teol. Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.

Teol(BR) Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Brescia.

Test. *Testimonia*. Schriften der altchristlichen Kirche, Düsseldorf.

TET Textes et Études Théologiques, Brujas.

TeT Temi e Testi, Roma.

Theol(A) *Theologia*. Epistêmonikon periodikon, Atenas.

Theol(P) Théologie. Études publ. sous la dir. de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, París.

Theoph. *Theophaneia*. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bonn.

ThF Theologische Forschung, Hamburgo.

ThGl Theologie und Glaube, Paderborn.

ThH Théologie Historique, París.

ThLZ Theologische Literaturzeitung, Leipzig.

Thought Thought. A Review of Culture and Idea, Nueva York.

ThPh Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift, Friburgo de Br.

ThQ Theologische Quartalschrift, Tubinga.

ThR Theologische Rundschau, Tubinga.

THS Transactions of the R. Historical Society, Londres.

ThSLG Theologische Studien der (Österreichischen) Leo-Gesellschaft, Viena.

ThST(B) Theologische Studien, Zúrich.

ThStKr Theologische Studien und Kritiken. Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie, Hamburgo.

ThWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart.

ThZ Theologische Zeitschrift. Theologische Fakultät der Universität Basel, Basilea.

TICP Travaux de l'Institut Catholique de Paris, París.

TK Texte und Kommentare. Eine altertumswissenschaftliche Reihe, Berlín.

TKTG Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Gütersloh.

TPL *Textus Patristici et Liturgici*, Ratisbona.

TRE Theologische Realenzuklopädie, Berlín.

TRSR Testi e Ricerche di Scienze Religiose, Florencia.

TS Theological Studies. Theological Faculties of the Society of Jesus in the United States, Woodstock/MD

TSMÂO Typologie de Sources du Moyen Âge Occidental, Turnhout.

TSTP Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Maguncia.

TThSt Trierer Theologische Studien.

TTS Tübinger Theologische Studien, Maguncia.

TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlín.

TuscBü Tusculum-Bücher (-Bücherei), Múnich.

TzF Texte zur Forschung, Darmstadt.

UB Urban-(Taschen)Bücher, Stuttgart.

UNHAII Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te Istambul, Estambul.

VAW Verhandelingen der K. Akademie der Wetenschappen te Amsterdam, Amsterdam.

VetChr *Vetera Christianorum*, Bari.

VF Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht, Múnich.

VHAAH.FF K. Vitterhets-, Historie- och Antikvitets-Akademiens handlinger - Filologisk-filosofiska serien, Estocolmo.

VIEG Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Wiesbaden.

VieMon Vie Monastique, Bégrolles-en-Mauges.

VigChr *Vigiliae Christianae*. Review of Early Christian Life and Language, Amsterdam - Leiden.

ViSa Vita dei Santi, Verona.

Vivarium *Vivarium*. A Journal for Mediaeval Philosophy and the Intellectual Life of the Middle Ages, Leiden.

VL *Vetus Latina*. Die Reste der altlateinischen Bibel, Friburgo de Br.

VNAW Verhandelingen der (K.) Nederlands(ch)e Akademie van Wetenschappen (te Amsterdam), Amsterdam.

VS Vie Spirituelle, París.

VS.S Vie Spirituelle. Supplément, París.

VSen *Verba Seniorum*. Collana di testi patristici e medievali, Albi.

WB Die Welt der Bibel, Düsseldorf.

WBTh Wiener Beiträge zur Theologie, Viena.

WdF Wege der Forschung, Darmstadt.

WoodSt Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshumi, Cambridge.

WSt Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik, Viena.

WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tubinga.

WZ(H) Wissenschaftliche Zeitschrift der Marthin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle.

ZDP Zeitschrift für Deutsche Philologie, Berlín.

Zet. *Zetemata*. Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, Múnich.

ZKG Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart.

ZKTh Zeitschrift für Katholische Theologie, Viena.

ZNW Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Berlín.

ZPE Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn.

ZSRG.K Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtgeschichte - Kanonistische Abteilung, Weimar.

ZThK Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tubinga.

ZWTh Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie, Jena.

B) Población de las editoriales

Au Augsburgo
B Berlín
Ba Basilea
Bn Bonn
Br Breslau
Bru Bruselas
C Cambridge
Co Colonia
Da Darmstadt
Dü Düsseldorf
Eins Einsiedeln
Erl Erlangen
F Friburgo de Brisgovia
Ffm Francfort
Fl Filadelfia
Fri Friburgo / Suiza
Gi Giessen
Go Gotinga
Gü Gütersloh
H Hamburgo
Hei Heidelberg
Hi Hildesheim
Hn Hannover
I Innsbruck
L Leipzig
Lei Leiden
Lo Londres
Lov Lovaina
M Madrid
Mg Maguncia
Mi Milán
Ms Münster
Mu Múnich
N Nimega
NY Nueva York
O Oxford
P París
Pb Paderborn
Pm Pamplona
R Roma
Ra Ratisbona
Sa Salzburgo
St Stuttgart
Tb Tubinga
Tu Turnhout
V Viena
Wi Wiesbaden
Wü Würzburg
Zu Zúrich

C) Otras abreviaturas

äthiop etíope
AT Antiguo Testamento
armen armenio
CNRA Centre National de la Recherche Scientifique, París
d alemán
e inglés
ed. edidit/editor
eds. editores
f francés
FS Festschrift = Miscelánea
g griego
i italiano
K comentario
k copto
NF Neue Folge = Nueva serie
NS *Nova Series* / Neue Serie / New Series / Neuve Série =

Nueva Serie
NT Nuevo Testamento
p.e. por ejemplo
s español
s. siglo
syr siríaco
T texto
tr traducido/a
Ü traducción
u.a.m y otro(s) más

BIBLIOGRAFÍA GENERAL DE LA EDICIÓN ORIGINAL ALEMANA

A) BIBLIOGRAFÍAS

La bibliografía patrológica mejor y siempre más actual es el catálogo de la biblioteca del *Institutum Patristicum Augustinianum* de Roma, Via Paolo VI, 25. Sólo es posible consultarla allí. A partir de 1992 está conectada con la Biblioteca Vaticana y con otras bibliotecas de Roma como banco de datos, y su informatización se va completando en sentido ascendente.

L'Anné Philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine, ed. por J. Marouzeau y o., P 1924 ss.

Bibliografía de la filología clásica y de las ciencias de la Antigüedad, comentada y ordenada por autores y por materias. Abarca también la Antigüedad cristiana y sus autores, y se renueva cada tres años. Biblografías complementarias: Scarlat Lambrino, *Bibliographie de l'Antiquité Classique* 1896-1914, P 1951; J. Marourau, *Dix années de bibliographie classique* 1914-1924, 2 vols., P 1927-8.

Bibliographia Patristica. Internationale Patristische Bibliographie. In Verbindung mit vielen Fachgenossen, ed. por W. Schneemelcher, Bn 1959ss. A partir de 26/27 (1981/1982), ed. por K. Schäferdieck.

Bibliografía no comentada, ordenada por autores y por materias; con lista de las recensiones. Aparece varios años después de la fecha de publicación de las obras consignadas.

Theologische Revue, ed. en unión con/o por la facultad de teología católica de la universidad de Münster, Ms 1902ss.

Revista de recensión para todo el ámbito de la teología; actualmente se publican seis números por año, ordenados por especialidades; hasta el año 1992 consignan nuevas publicaciones y, una vez al año, las tesis doctorales y los trabajos de habilitación del ámbito de la lengua alemana. Se suspendió este servicio con el número 1/1993. Habrá que ver cómo se conserva el listado de los ejemplares de recensión a partir de 1993.

Revue d'histoire ecclésiastique, véase *H) Revistas y anuarios*

Otras bibliografías periódicas en: BAIEP, BBL, BThAM, ByZ, OS, RSPhTh, RSR Salm.

M. Albert / R. Beylot / R.-G. Coquin / B. Outtier / Ch. Renoux, *Christianismes orientaux.* Introduction à l'étude des lengues et des littératures = ICA 4 (1993).

Bibliografía amplia, bien ordenada, de lengua y literatura árabe, armenia, copta, georgiana y siríaca. No se trata de una patrología, pues no se presentan ni se tratan de forma crítica los autores ni sus obras.

Véase L) Bancos de datos electrónicos; 1. Bibliografías.

B) Léxicos / Enciclopedias

Dizionario Patrístico e di Antichità Cristiane, diretto da A. Di Berardino, 3 vols., Casale Monferrato 1983-1988.
= *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien.* Adaption française sous la direction de F. Val, 2 vols., P 1990.
= *Encyclopedia of the Early Church.* Translated by A. Walford. With a Foreword and Bibliographic Amendments by W. H. C. Frend, 2 vols., C 1992.
= *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana,* 2 vols., Salamanca 1991-1992.

Léxico general de patrología y de la antigüedad cristiana en el que colaboran numerosos especialistas, con buena selección bibliográfica para cada artículo, dependiendo del respectivo autor. Volumen tercero: tablas cronológicas paralelas de los eventos teológicos, culturales, eclesiásticos y profanos más importantes; atlas, parte gráfica e índices. Las traducciones francesa y española no introducen variación alguna; la inglesa complementa la bibliografía. Por desgracia, ésta contiene tantos errores tipográficos que obliga, por principio, a comprobar todos los datos.

E. Ferguson y otros (eds.), *Encyclopedia of Early Christianity,* NY — Lo 1990.

Léxico del tiempo patrístico; escueto, en un volumen; equiparable al precedente en cuanto a estructura e intención.

C. Vidal Manzanares, *Diccionario de patrística* (s. I-VI), Estella 1993.

Léxico pequeño, muy sucinto, pero informativo, de todos los padres o escritores del siglo I al siglo VI, con referencias bibliográficas elementales y con tablas cronológicas.

Theologische Realenzyklopedie. In Gemeinschaft mit zahlreichen Fachkollegen, ed. por G. Krause y G. Müller, B — NY 1977ss.

Empresa iniciada y realizada por protestantes, con colaboradores internacionales e interconfesionales. Artículos enciclopédicos, básicos, con sus correspondientes bibliografías detalladas. En cuanto a la época patrística, las diferencias confesionales en las interpretaciones se hacen perceptibles sólo en casos muy contados; más bien en la selección de entradas. La lista de abreviaturas, compuesta por Siegfried M. Schwetner (^{2}1994 = IATG^{2}), fija de modo creciente el estándar internacional y debería ser utilizado en primer lugar.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, unter Mitwirkung zahlreichen Fachkollegen, ed. por Th. Klauser y E. Dassmann, St 1950ss.

Monumental empresa para el estudio de la antigüedad tardía. Fue impulsada e iniciada por Franz Joseph Dölger, autor y editor único de la revista *Antike und Christentum* (6 vols., Ms 1929-1940), con la participación de renombrados colegas. Theodor Klauser la continuó después de la segunda guerra mundial. Desde 1955 sustentan el proyecto el Instituto Franz Joseph Dölger de la universidad renana Friedrich Wilhelm y su asociación titular. Obra clásica indispensable cuyos artículos, que se amplían con los años, poseen valor enciclopédico. Aparecen artículos adicionales en el *Jahrbuch für Antike und Christentum*; los recompilan los suplementos. Cf. el *Reallexikon für Antike und Christentum* y el Instituto F. J. Dölger de Bonn. Informes, consideraciones, directrices presentados por Theodor Klauser, St ^{2}1970.

Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neu Bearbeitung, begonnen von G. Wissowa, fortgeführt von W. Kroll und K. Mittelhaus. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, ed. por K. Ziegles, St —Mu 1894-1978.

— J. P. Murphy, *Index to the Supplements and Suppl. Volumes of Pauly-Wissowa's R. E*^{2}, Chicago ^{2}1980.

— *Register der Nacträge und Supplemente*, por H. Gärtner y A. Wünsch, Mu 1980.

Monumental obra básica para todos los campos del mundo y de la literatura clásicos. Iniciada en 1894; en 1920 se inicia paralelamente en la letra «R» con una segunda serie, y se la complementa con 15 suplementos. Llamada lacónicamente «El gran Pauly» o «La RE», sin embargo en la nueva lista de abreviaturas de TRE (Schwetner) aparece como «PRE». Los artículos ofrecen con frecuencia una exhaustiva presentación monográfica del tema que, debido a dilatado lapso de publicación, tienen que ser completados con investigaciones más

recientes. Los dos registros indicados ayudan a manejar las adiciones y suplementos.

Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire, P 1937ss.

Léxico casi perfecto que pone el acento en la espiritualidad cristiana pero que, además, ofrece información histórica básica y bibliografías también respecto de la Iglesia primitiva y de los Padres, sobre todo en los volúmenes más recientes.

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, (revisado y) ed. por F. W. Bautz y T. Bautz, Hamm 1975ss.

Léxico de personas del cristianismo, sin barreras confesionales, cuyo valor especial reside en las bibliografías, entre detalladas y completas, que ofrecen los artículos. Éstos difieren mucho entre sí en cuanto a la precisión y a la calidad. Friedrich Wilhelm Bautz emprendió la obra en solitario. Tras su muerte, participan numerosos autores, entre los que hay especialistas de renombre. En algunos artículos hay que prestar atención a los numerosos errores tipográficos.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, P 1912ss.

Léxico general de la historia de la Iglesia que abarca también la Iglesia primitiva y la patrología. Sobre todo en las partes más recientes ofrece artículos y datos bibliográficos fundamentales.

C) Patrologías e historias de la literatura

B. Altaner / A. Stuiber, *Patrologie*, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, F — Ba — V ^{8}1978. En 1993 aparece una edición de bolsillo, más económica.
= *Précis de Patrologie*, adapté par H. Chirat, P — Tournai 1961.
= *Patrología*, trad. por E. Cuevas y U. Domínguez-Del Val, M ^{5}1962.
= *Patrologia*, Casale ^{7}1977.
= *Patrology*, transl. H. C. Graef, NY 1961.

Obra clásica indispensable. Ofrece una lista de todos los autores y obras de la época patrística, con descripciones concisas y bibliografías amplias. El acento recae en los datos históricos e histórico-literarios, así como en las aseveraciones dogmáticas de los Padres. Se revisó la obra para la 7ª edición. En la 8ª edición (1978) se le añadió un apéndice con 128 páginas de bibliografía. Las ediciones posteriores no han sufrido cambio alguno.

J. Quasten, *Patrology*, 3 vols., Bru 1950-1960.
= *Initiation aux Pères de l'Église*, tr. J. Laporte, 3 vols., París 1955-1962.
= *Patrologia*, 2 vols., Casale 1980.
= *Patrología*, tr. por I. Oñatibia, P. U. Farré y E. M. Llopart, 2 vols. = BAC ([5]1995).

Se trata de un manual similar al de Altaner/Stuiber, pero su bibliografía es más amplia. La presentación de autores y de obras se acompaña de extractos de texto. La obra quedó incompleta. Desde el concilio de Nicea (325) hasta el concilio de Calcedonia (451) sólo se presenta a los Padres griegos. Nada se dice de los tiempos posteriores. Sin embargo, ha continuado la obra el:

Institutum Patristicum Augustinianum — Roma, *Patrologia*, vol. III: Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini, a cura di A. Di Berardino, con presentazione di J. Quasten, Casale 1978.
= *Patrología* III: La edad de oro de la literatura patrística latina, tr. por J. M. Guirau = BAC 422 ([3]1993).
= *Initiation aux Pères de l'Église*, vol. IV: Du concile de Nicée (325) au concile de Chalcédoine (451). Les Péres latins, tr. par J.-P. Bagot. Révisión par A.-G. Hamman, P 1986.
= *Patrology* IV: The Golden Age of Latin Patristic Literature. From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon, tr. P. Solari, Westminster/MD 1986.

Los profesores del Instituto Patrístico de Roma añadieron los Padres latinos hasta el concilio de Calcedonia (451) siguiendo la pauta de los afamados primeros volúmenes.

W. von Christ / W. Schmid / O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, 3 vols. = HAW VII ([6]1912-1924).

Manual filológico. Por ello difiere de las «patrologías» y se centra en la historia de la literatura. Pero se extiende hasta el año 530, y trata casi toda la literatura cristiana de la Antigüedad (vol. II/2, 1105-1492). Mientras que la literatura profana está ordenada por géneros, la cristiana se divide por autores u obras.

M. Schanz / C. Hosius / G. Krüger, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebunswerk des Kaisers Justinian*, 4 Teile in 7 Bde. = HAW VIII ([3]1907-1920).

Correspondiente latino de la historia de la literatura griega cristiana. La literatura cristiana: vol. III, 245-461; IV/1, 205-550; IV/2, 360-645.

R. Herzog / P. L. Schmidt (eds.), *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike* = HAW VIII (1989ss).

Revisión total del «Schanz-Hosius» siguiendo básicamente los mismos principios. En la medida de lo posible, también se ordena por géneros la literatura cristiana. Datos más detallados de literatura y de fuentes, pero se limita en buena medida a las cuestiones filológicas y las formalidades de la literatura.

H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* = HAW XII/2/2 (1959).

Manual básico para la literatura cristiana bizantina desde el siglo VI hasta el final del imperio romano oriental (1453). Puesto que para comprender la literatura de esa época son necesarias las estructuras eclesiásticas maridadas indisolublemente con el Estado, éstas forman parte de la exposición: la Iglesia del imperio y su organización, liturgia, hagiografía y teología.

H. Kraft, *Einführung in die Patrologie*, Da 1991.

Introducción de lectura agradable, pero se centra más en la historia de la Iglesia que en la historia de la literatura. Sin datos de fuentes ni de literatura; quizá no es del todo equilibrada: hasta Eusebio, 158 páginas; para el resto, sólo 91 páginas.

D) Ediciones de la literatura cristiana antigua

Patrologiae cursus completus, Series Graeca, accurante J.-P. Migne, 161 vols., P 1857-1866.

— Th. Hoepfner, *Index locupletissimus*, 2 vols., París 1928-1936.

— F. Cavallera, *Indices*, P 1912.

Véase *K) Microfichas*

Véase *L) Bancos de datos electrónicos.*

Colección de los escritos de los Padres griegos con traducción latina hasta el cardenal Bessarion († 1472); la más amplia; en su tiempo pretendía ser completa; preparada por el sacerdote y editor Jacques-Paul Migne. No se trata de ediciones nuevas, sino de reimpresión de las mejores que existían entonces, en especial de la de los benedictinos del monasterio de san Mauro de París, de los «Maurinos». Gran parte de su contenido no ha sido editado de nuevo hasta hoy ni superado, de modo que ella sigue siendo la colección de textos más importante, que debe ser completada con las posteriores ediciones críticas y con nuevos escritos descubiertos. Para el editor y para la historia de la colección cf. A.-G. Hamman, *Jacques-Paul Migne. Le retour aux Pères de l'Église*, P 1975.

Patrologiae cursus completus, Series Latina, accurante J.-P. Migne, 221 vols., P 1841-1864 [218-221: *Indices*].
— *Elucidatio in 235 tabulas Patrologiae Latinae auctore Cartusiensi*, Rotterdam 1952.
— P. Glorieux, *Pour revaloriser Migne.* Tables rectificatives = MSR 9 (1952) Cahier supplémentaire.
Véase *K) Microfichas*
Véase *L) Bancos de datos electrónicos.*

Equivalente latino de la «Patrología Griega» hasta el papa Inocencio III († 1216).

Patrologiae cursus completus, Series Latina, Supplementum, accurante A. Hamman, 5 vols., P 1958-1975 [5: *Indices digesti* A. L. Baily *et* J.-P. Bouhot].
Véase *K) Microfichas*
Véase *L) Bancos de datos electrónicos.*

Colección complementaria de todos los trozos y variantes de reciente descubrimiento, ordenada según la edición de Migne.

Corpus Christianorum, Series Latina, Tu 1954ss.
Véase *K) Microfichas*
Véase *L) Bancos de datos electrónicos.*

Serie con la intención de ser un nuevo *Patrologiae cursus completus*, que en parte reedita —como Migne en total— ediciones críticas ya existentes pero en la mayoría de los casos elabora nuevas ediciones. La amplitud y el contenido están fijados en la «Clavis Patrum Latinorum» (hasta la muerte de Beda 732), de modo que los volúmenes no aparecen en una secuencia numérica. Los autores medievales tienen su propia *Series medievalis*.

Corpus Christianorum, Series Graeca, Tu — Lov 1977ss.
Véase *K) Microfichas*

Serie paralela griega hasta Juan Damasceno († h. 750). Véase *Clavis Patrum Graecorum*.

Corpus Christianorum, Series Apocryphorum, Tu 1983ss.
Véase *K) Microfichas.*

Serie paralela de los apócrifos neotestamentarios. Véase *Clavis Apocrhyhorum Novi Testamenti.*

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, V 1866ss.
Véase *K) Microfichas.*

Edición crítica de los Padres de la Iglesia latinos para sustituir los textos de Migne. El *Corpus Christianorum, Series Latina* tiene des-

de 1954 la misma misión; por esto, algunos textos aparecen en ambas series en ediciones distintas.

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, B 1897ss.

Véase *K) Microfichas*.

Edición griega comenzada en paralelo con el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* y que ha recogido también unos pocos textos posteriores al siglo III. Las ediciones se han reeditado y revisado de continuo a pesar de las enormes dificultades experimentadas durante los años de la RDA.

Sources Chrétiennes, fundado por H. de Lubac y J. Daniélou, P 1941ss.

Serie de ediciones críticas, populares y muy difundidas, de autores latinos y griegos, así como de autores medievales selectos con traducción y comentario en francés.

Monumenta Germaniae historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 1500, Auctores antiquissimi, 15 vol., Hn 1877-1919.

En consonancia con el objetivo y con la limitación de tiempo, los primeros volúmenes contienen ediciones críticas de aquellos escritores patrísticos latinos que son importantes para el ámbito germánico, como por ejemplo Salviano de Marsella, Gregorio de Tours, etc.

Patrologia Syriaca, ed. R. Graffin, 3 vols., P 1897-1927.

Véase *K) Microfichas*

Primer intento, abandonado luego, de una colección de escritos patrísticos sirios.

Patrologia Orientalis, ed. R. Graffin, F. Nau, F. Graffin, P 1903ss.

Colección amplia, todavía inconclusa, de todos los escritos patrísticos en todas las lenguas orientales, con traducción al latín o a una lengua moderna universal.

Corpus scriptorum Christianorum Orientalium, R 1903ss.

Edición monumental, dividida en varias series, de los Padres orientales, con traducciones y estudios concomitantes: *Scriptores Aethiopi, Arabici, Armeniaci, Coptici, Iberici, Syri. Subsidia*.

E) Traducciones

Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übersetzung, ed. bajo la supervisión de F. X. Reithmayr y V. Thalhofer, 80 vols., Kempten 1869-1888.

La mayor serie de obras traducidas al alemán.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, ed. por O. Bardenhewer, Th. Schermann, K. Weymann, J. Zellinger y J. Martin, 61 vols. y 2 vols. de Índices, Kempten — Mu 1911-31. 2ª Serie, ed. por O. Bardenhewer, J. Zellinger y J. Martin, 20 vols., Mu 1932-1939.

Es la serie de traducciones alemanas más popular y más extendida sucediendo a la precedente. No reproduce las traducciones de aquélla, pero contiene una buena parte de las mismas obras en una nueva traducción.

Schriften der Kirchenväter, ed. por N. Brox, 10 vols., Mu 1983-1984.

Reedición de textos selectos de la serie precedente, revisados, con nuevas notas y referencias literarias.

Bibliothek der griegischen Literatur, ed. por P. Wirth y W. Gressel, St 1971ss.

Serie de traducciones dividida en tres secciones: filología clásica, patrística y literatura bizantina. Dado que en la cultura alemana ha desaparecido en buena medida el conocimiento de la lengua griega, esta serie pretende ofrecer traducciones de los textos más importantes de esa lengua. Contiene traducción con introducción, notas, bibliografía y tablas cuya precisión y calidad dependen del respectivo redactor. Presentación lujosa, pero volúmenes muy caros.

Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, ed. por N. Brox, W. Geerlings, G. Greshake, R. Ilgner, R. Schieffer, F 1991ss.

Serie que toma en cierto modo la idea de «Sources Chrétiennes» y que continúa en otra forma la «Bibliothek der Kirchenväter». Los textos son en parte nuevas ediciones y en parte reimpresiones de otras ediciones críticas, con detalladas introducciones, notas e índices. No son aún del todo claros los criterios de selección que han gobernado hasta el presente el plan de la edición. Ojalá se clarifiquen en el curso de la serie.

Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet, ed. por A. Heilmann y H. Kraft. Kirchenväterlexikon, por H. Kraft, Register, por H. Kraft, H. Gülzow e I. Merz, 5 vols., Mu 1963-1966.

Muy útil recopilación temática de textos de Padres en traducción alemana. Se inserta en el horizonte de la historia de los dogmas: doctrina sobre Dios, doctrina de la creación, antropología, soteriología, eclesiología, doctrina de los sacramentos, Biblia, escatología, ética/vida

eclesial, doctrina de la gracia, cristología, doctrina sobre las virtudes. El volumen quinto contiene un léxico y un índice detallado.

F) Instrumentos de trabajo

M. Gerard, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Tu 1992.

Lista de todos los escritos apócrifos del Nuevo Testamento siguiendo la secuencia neotestamentaria (evangelios, hechos, cartas, apocalipsis) con indicación de códices, ediciones, literatura básica y problemas histórico-literarios, con índices.

M. Gerard/F. Glorie, *Clavis Patrum Graecorum*, 5 vols. = CChr (1974-1985).

Lista de todos los autores y escritos patrísticos por orden cronológico, con indicación de códices, ediciones, literatura básica y problemas histórico-literarios, con índices.

E. Dekkers/Ae. Gaar, *Clavis Patrum Latinorum* = SE 3 (^{2}1961).

Lista de todos los autores y escritos patrísticos latinos por orden cronológico, con indicación de códices, ediciones, literatura básica y problemas histórico-literarios, con índices.

J. Machielsen, *Clavis patristica pseudepigraphorum medii aevi*, Tu 1990ss.

Lista de todos los escritos medievales que, de modo consciente o por mor de la tradición, se han atribuido equivocadamente a un autor patrístico latino o que han modificado sustancialmente escritos patrísticos auténticos. A partir de la muerte de Beda (732).

H. J. Frede, *Kirchenschriftsteller.* Verzeichnis und Sigel. Tercera edición, corregida y aumentada, de *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller*, de B. Fischer = VL 1/1 (1981). Fascículos de actualización 1984, 1988.

Lista de siglas de *Vetus Latina.* Die Reste der altlateinischen Bibel, reeditada por la abadía de Beuron según Petrus Sabatier. Es una obra clásica indispensable por sus datos precisos sobre edición, datación, autoría y autenticidad de los escritos.

Instrumenta Patristica, Steenbrugge 1959ss.
Véase *K) Microfichas.*
Véase *L) Banco de datos electrónicos.*

Serie de instrumentos de trabajo para el estudio de la patrología: bibliografías, catálogos, léxicos, misceláneas y monografías sobre instrumentos de trabajo e historia de la patrología.

G) Manuales

Handbuch der (bis 1921: klassischen) Altertumswissenschaft, fundado por I. von Müller, ampliado por W. Otto, continuado por H. Bengtson, Mu 1885ss.

Manual amplio y básico para todos los fenómenos de la antigüedad (clásica), de la antigüedad tardía y de la época bizantina: gramática, retórica, historia, historia de la literatura, historia de la religión, arqueología, numismática, etc. Cuando la necesidad lo requiere se actualizan los volúmenes o se los sustituye por readaptaciones.

Handbuch der Dogmengeschichte, ed. por M. Schmaus y otros, F 1955ss.

Véase, en la tercera parte, Introducción III, más literatura sobre la historia patrística de los dogmas en concreto.

Manual amplio, pero aún no completo, de toda la historia de los dogmas, dividido en cuatro partes: 1ª: la existencia en la fe; 2ª: el Dios trinitario, la creación, el pecado; 3ª: cristología, soteriología, mariología, reino de Dios e Iglesia; 4ª: sacramentos, escatología. Los primeros volúmenes de cada sección tratan respectivamente los Padres de la Iglesia.

Handbuch der Kirchengeschichte, ed. por H. Jedin, vol. I-III/1, F 1962-1975.

Obra básica para las partes histórico-eclesiásticas de la patrología. También trata los Padres bajo este aspecto.

Austieg und Niedergang der römischen Welt, ed. por H. Temporini y otros, B 1972ss.

En un principio, esta obra fue concebida como una miscelánea de cuatro volúmenes en honor de Hermann Vogt, filólogo de Tubinga, pero luego creció hasta convertirse en una colección de muchos volúmenes hecha de trabajos sobre todas las partes del antiguo mundo romano.

H) Revistas y anuarios

Augustinianum. Periodicum quadrimestre Instituti Patristici «Augustinianum», R 1961ss.

Revista general para todo el ámbito de la patrología en todas las lenguas; con una parte amplia y detallada de recensión.

Vigiliae Christianae. Review of Early Christian Life and Language, Amsterdam — Lei 1947ss.

Revista internacional de la antigüedad cristiana y de su literatura, con sección de recensiones.

Jahrbuch für Antike und Christentum, edt. por el Instituto Franz Joseph Dölger de la universidad de Bonn, Ms 1958ss.

Publicación periódica con artículos, recensiones, apéndices e informes que complementan el «Reallexikon für Antike und Christentum».

Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, F 1887ss.

Revista fundada en el colegio sacerdotal de Campo Santo Teutónico de Roma para apoyar los estudios arqueológicos e históricos realizados allí. Contiene una parte dedicada a recensiones detalladas y a contribuciones importantes sobre la historia antigua de la Iglesia y sobre patrología.

Revue Bénédictine de critique, d'histoire et de littérature religieuses, Maredsous 1890ss.

Revista histórica que contiene muchas contribuciones básicas a la patrología.

Revue d'histoire ecclésiastique, Lov 1900ss.

Revista para todo el ámbito de la historia de la Iglesia, también de la patrología. Es especialmente útil para la bibliografía anual, ordenada por épocas y materias.

I) Series monográficas

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, fundada por O. von Gebhardt y A. von Harnack, L—B 1883ss.

Véase *K) Microfichas*

Serie famosa de muchos textos y estudios importantes que después de la segunda guerra mundial —en los años de dominio comunista de la RDA— tuvo grandes dificultades para su publicación debido a su temática cristiana. Tras la reunificación de Alemania quizá pueda recuperar su importancia.

Studia Patristica. Papers presented to (Papers of) the International Conference on Patristic Studies, B 1957ss.

Órgano que publica las disertaciones dictadas en la Conferencia Patrística Internacional, que se celebra cada cuatro años en Oxford, organizada por F. L. Cross (†) y por E. A. Livingstone desde 1951. Ofre-

ce una amplia visión sobre el estado de la investigación y acerca de actuales empresas de la especialidad. La mayoría de los volúmenes han sido publicados en la serie «Texte und Untersuchungen» en la Editorial de la Academia de Berlín. Unos pocos han sido publicados en otro lugar debido a las dificultades que se ponía en la RDA a la publicación de libros cristianos.

Patristische Texte und Studien. Por encargo de la Comisión Patrística de las Academias de las Ciencias de Gotinga, Heidelberg, Maguncia y Múnich, ed. por K. Aland, W. Schneemelcher y E. Mühlenberg, B — NY 1964ss.

Sobresaliente serie internacional de ediciones y monografías.

Studia Ephemeridis «Augustinianum», R 1967ss.

Serie monográfica para todo el campo de la patrología. Se encuentran ahí numerosas publicaciones de los profesores, así como disertaciones del *Institutum Patristicum «Augustinianum»* pero no ediciones ni instrumentos de trabajo.

Jahrbuch für Antike und Christentum. Suplementos, ed. por el Instituto Franz Joseph Dölger de la universidad de Bonn, Ms 1964ss.

Serie monográfica que complementa el *Reallexikon für Antike und Christentum* y *Jahrbuch für Antike und Christentum.*

Paradosis. Études de littérature et de théologie ancienne, Fri 1947ss.

Philosophia Patrum. Interpretations of Patristic Textes, ed. por H. Waszink y J. C. M. van Winden, 8 vols., Lei 1971-1986.

Serie de textos, comentarios y monografías sobre patrología, suspendida de nuevo y sustituida por los suplementos de *Vigiliae Christianae.*

Supplements to «Vigiliae Christianae». Formerly «Philophia Patrum». Texts and Studies of Early Christian Life and Language, eds. A. F. J. Klijn, Ch. Mohrmann, G. Quispel, J. H. Waszink, J. C. M. van Winden, Lei 1987ss.

Serie que sigue a la *Philosophia Patrum* y que depende de la revista *Vigiliae Christianae.* Recoge en las principales lenguas internacionales ediciones, monografías, bibliografías y misceláneas.

Studia Patristica Mediolanensia. Collección dirigida por G. Lazzati y R. Cantalamessa, Mi 1974ss.

Sussidi Patristici, ed. por el Instituto Patrístico Augustiniano, R 1981ss.

Serie de pequeñas introducciones, bibliografías y panorámicas sobre la patrología, especialmente aptas para estudiantes.

Texts and studies. Contributions to biblical and patristic literature, C 1891ss.

Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bn 1940ss.

The Catholic University of America Patristic Studies, Washington/DC.

Ediciones y estudios. Entre ellos, numerosas obras sobre cuestiones filológicas, estilo, etcétera, de escritos patrísticos, que reflejan los acentos investigadores de la universidad.

Patristic Monograph Series, C/MA 1975ss.

Serie de monografías, actas de congresos y textos patrísticos.

Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie, Zu 1969ss.

Proyecto iniciado por la editorial suiza Lang. Colecciones de textos, en dos lenguas, sobre temas patrísticos y de la historia de la Iglesia antigua, respectivamente con introducción, texto original y traducción al italiano, francés y alemán.

Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, ed. por A. Spira, H. R. Drobner, Ch. Klock, Ffm 1991ss.

Serie interdisciplinar que recoge en el sentido más amplio lo que contribuye a la investigación de la literatura cristiana primitiva.

Initiation au christianisme ancien, P 1985ss.

Trabajos que introducen y acompañan en el estudio de la patrología.

K) *Microfichas*

Los tres mayores editores de microfichas para la patrología son: Brepols Publishers, de Turnhout (Bélgica); IDC Microform Publishers, de Leiden (Holanda) y la abadía Slangenburg, de Doetinchen (Holanda).

1. Ediciones

Patrologiae cursus completus. Series Graeca, accurante J.-P. Migne, 161 vols., P 1857-1866 (IDC).

Patrologiae cursus completus. Series Latina, accurante J.-P. Migne, 221 vols., P 1841-1864 [218-221: *Indices*] (IDC).

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, V 1866ss (Slangenburg).

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, B 1897ss (Slangenburg).

Patrologia Syriaca, ed. R. Graffin, 3 vols., P 1897-1927 (Slangenburg).

2. Instrumentos de trabajo

Cartotheca Patrologiae graeco-latinae, accurante Facultate Theologica Tilburgense, 9244 fichas (Brepols).

Unas 3500 fichas según entradas ordenadas alfabéticamente, más unas 6000 fichas de índice ordenado por temas.

Corpus Christianorum, Thesaurus Patrum Latinorum: Instrumenta Lexicologica Latina, Series A — Formae, Series B — Lemmata (Brepols).

Corpus Christianorum, Thesaurus Patrum Graecorum: Series A — Formae, Series B — Lemmata (Brepols).

La Serie A consta de *Enumeratio formarum* (lista de todas las formas de todas las palabras con su número de apariciones), de *Concordantia formarum* (concordancia de todas las formas verbales por orden alfabético), y de *Index formarum a tergo ordinatarum* (índice inverso de todas las formas). La Serie Be ofrece lo mismo respecto de las palabras.

3. Serie monográfica

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, fundada por O. von Gebhardt y A. von Harnack, L — B 1883ss (Slangenburg).

L) Bancos de datos electrónicos

1. Bibliografías

Bibliographic Information Base in Patristics, Université Laval, Quebec, Canadá.

Bibliografía informatizada online que cuenta actualmente con 250 revistas, 18.000 volúmenes y 35.000 recensiones. Descripción del proyecto: R.-M. Roberge, «Du projet bibliographique au système documentaire en patristique»: CEAn 25 (1991) 105-110. Se puede obtener información a través de: Profesor R.-Michen Roberge, facultad de teología, universidad Laval, Quebec, Canadá GIK 7P4.

2. Ediciones

L. Berkowitz / K. A. Squitier, con asistencia técnica de W. A. Johnson, *Thesaurus Linguae Graecae*. Canon of Greek Authors and Works, NY —O [3]1990 (Ibykus).

Banco de datos de todos los textos griegos, tanto clásicos como cristianos; desde Homero hasta el año 600, con el correspondiente *software* de búsqueda y lista de obras impresas.

Patrologia Latina Database (Chadwyck-Healey, Cambridge, Reino Unido).

El texto completo de los 221 volúmenes de la *Patrologia Latina*, incluidos los prólogos, notas e índices, o en volumen magnético sin *software* de búsqueda o en cuatro disquetes CD-Rom con *software* de búsqueda.

Cetedoc Library of Christian Latin Texts on CD-Rom (Brepols).

Los textos completos de las series *Corpus Christianorum, Series Latina* y *Continuatio Mediaevalis*, así como de algunos autores importantes (por ejemplo: Agustín), con programa de búsqueda.

3. Instrumentos auxiliares

Cetedoc-Index of Latin Forms on CD-Rom (Brepols).

Índice de todas las palabras y formas verbales de *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*. Hay planes para confeccionar un índice griego.

In principio. Incipit Index of Latin Texts (Brepols).

Índice del comienzo de las obras de todos los autores latinos, desde el tiempo preclásico hasta el Renacimiento. En las cerca de 400.000 entradas se tienen en cuenta no sólo ediciones, sino también manuscritos, catálogos, colecciones de textos, etcétera.

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE OBRAS